مولانا اشرف علی تھانوی

التنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی

ابن العربی

ایم ثناء اللہ خاں اینڈ سنز ۲۶ ریلوے روڈ لاہور

ⓙ ۱۹۶۱
نقش جدید
بار اول ۱۹۶۱ء
قیمت ۴/۵۰

کتابت : محمد حفیظ
طابع : اشرف پریس لاہور
ناشر : ایم۔ ثناء اللہ خاں اینڈ سنز
۲۶ ریلوے روڈ لاہور

بعد الحمد و الصلوٰۃ شیخ ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ منجملہ صوفیہ امت کے اپنے زمانہ سے اس وقت تک خصوصیت کے ساتھ ایک معرکۃ الآرا مسئلہ مختلف فیہا رہے ہیں اور منشا اس اختلاف کا بعض اقوال ہیں جو ان کی طرف منسوب ہیں جن کا ظاہر شریعت کے خلاف ہے بعض نے ان کو خلاف شریعت دیکھ کر ان کی تضلیل کی۔ بعض نے ان کے تاریخی احوال پر نظر کر کے ان کو اولیاء میں شمار کیا اور ان کے ان ہی فضائل و کمالات و دیگر علوم و مقالات کو دیکھ کر ان اقوال موہمہ میں سے بعض کی نسبت کا انکار کیا اور بعض میں ان کی اصلاحات پر نظر کر کے تاویل کی اور بعض میں ثابت کر دیا کہ وہ شریعت میں مسکوت عنہا ہیں، مخالف نہیں اور یہ سب اقوال علوم مکاشفہ کے ابواب سے ہیں۔ باقی علوم معاملہ میں ان سے ایک قول بھی ایسا نقل نہیں کیا

گیا۔ چونکہ احقر کو جب سے اہل اللہ کی صحبت نصیب ہوئی ہے اور الحمد للہ بچپن ہی سے نصیب ہوئی ہے۔ علوم تصوف میں سے صرف علوم معاملہ ہی سے عقلی دلچسپی رہی کیونکہ امر و نہی کا ان ہی سے تعلق ہے اور ان ہی پر عمل کرنے کو قرب حق میں دخل ہے اور علوم مکاشفہ میں گو طبعی لذت آتی تھی مگر عقلی رغبت نہیں ہوئی کیونکہ ان کو قرب میں کچھ دخل نہیں اور خطرہ ان میں اس قدر قوی ہے کہ ان کی بعض غلطی ایمان تک کی مزیل ہو جاتی ہے (اللھم احفظنا) اسی لئے حضرت شیخ رحمتہ اللہ کی مشہور کتابیں بھی دیکھنے کی طرف کبھی توجہ نہیں ہوئی اور نہ کسی ایسی کتاب کو قصداً دیکھا۔ اتفاقاً متفرق طور پر نظر سے گزر جانا، اس سے مستثنیٰ ہے۔ البتہ اپنے بزرگوں کو چونکہ مثل دیگر ائمہ طریق کے ان کا معتقد پایا، ان کی عقیدت و عظمت ہمیشہ قلب میں مرکوز رہی اور فطرتاً بھی جماعت صوفیہ کی طرف قلب کو ہمیشہ میلان و رجحان رہا ہے اور قواعد شرعیہ سے بھی اس مذاق کو احوط و اسلم سمجھتا ہوں، کیونکہ حسن ظن کے لئے تو احتمال صلاحیت بھی کافی ہے اور سوء ظن احتمال مذکور کے ہوتے ہوئے منہی عنہ ہے مگر اس کی ساتھ ہی تاویل کے بعد بھی ایسے اقوال کے اعتقاد جازم کو یا بلا ضرورت شدیدہ ان کے مطالعہ یا نقل اور بالخصوص اشاعت کو پھر بالخصوص

غیر محقق کے لئے ناجائز سمجھتا رہا۔ اور حضرت عارف رومی کے اس ارشاد کو اپنا مسلک رکھا۔ ؎

نکتہ ہا چوں تیغ پولاد ست تیز | چوں نداری تو سپر واپس گریز
پیش ایں الماس بے اسپر مخم امیا | کز بریدن تیغ را نبود حیا
لقمہ و نکتہ است کامل را حلال | تو نۂ کامل مخور می باش لال
ظالم آں قومے کہ چشمے دوختند | از سخن ہا عالمے را سوختند

سب سے پہلے ایسے مضامین کے مختصر مگر متصل و مسلسل مطالعہ کا اتفاق ۱۳۲۸ھ میں اس موقع پر ہوا جب فصوص الحکم کی شرح خصوص الکلم لکھنا شروع کیا جس کی وجہ اس کے خطبہ میں مذکور ہے اور جس کو الحل الاقوم کی صورت میں صرف بعض مقامات کی شرح پر اکتفا کر کے درمیان میں چھوڑ دیا گیا۔ اس زمانہ میں مجھ کو جو توحش اور انقباض ان مضامین سے ہوتا تھا عمر بھر یاد رہے گا۔ بعض مقامات پر قلب کو بے حد تکلیف ہوتی تھی۔ چنانچہ اس جز میں کہیں کہیں میں نے اس کا ذکر بھی کیا ہے اور یہ بھی وجہ تھی۔ اس شرح کے چھوڑ دینے کی اس واقعہ کو قریب سات سال کے ہوگئے کہ اپنے مسلک قدیم کے موافق پھر اس طرف توجہ نہیں کی مگر ایام حاضرہ میں قلب پر دفعۃً وارد ہوا کہ شیخ ممدوح الصدر کے کلام کی شرح جس غرض سے کی جاتی تھی

کہ لوگ نہ خود ضلالت میں واقع ہوں نہ شیخ کی تضلیل کریں۔ یہ غرض گو تفصیلاً اُس شرح ہی سے حاصل ہوتی جو کہ کمل نہیں ہوئی مگر اجمالاً ایک دوسرے طریق سے بھی حاصل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ خود شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کئے جاویں جو ان اقوال موہمہ کے مضاد و معارض ہیں اور چونکہ قایل واحد کے کلام میں (جبکہ وہ عاقل ہو خصوص جبکہ عالم اور متدین اور صاحب کمال بھی ہو) تعارض خلاف اصل ہے۔ اور تطابق کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو اقوال ظاہرۃ الدلالۃ و منقطوعۃ الصحۃ کو اقوال محتملۃ الدلالۃ و موہمۃ البطلان کی طرف راجع کیا جاوے یا بالعکس اور ظاہر ہے کہ شق اول عقلاً و نقلاً مردود ہے۔ پس ثانی قبول کے لئے متعین ہو گی بلکہ یہ طریق کہ شیخ ہی کے کلام سے شیخ کا تبریہ افتراضات سے کیا جائے۔ اس غرض کے حصول میں بحکم اہل البیت ادری بما فیہ تفصیل سے بھی زیادہ انفع و اقوی ہے۔ چنانچہ تضلیل جو کہ سوء ظن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر سے پیدا ہوئی تھی اس کا رفع اس طرح ہو جاوے گا کہ دوسرے اقوال اس سوء ظن کے رافع ہیں اور ضلالت جو کہ حسن ظن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر سے پیدا ہوئی تھی اس کا رفع اس طرح ہو جاوے گا کہ دوسرے اقوال ان اقوال کی دلالت کو مشتبہ کر دیں گے اور اگر ایک کو دوسرے کی طرف راجع

بھی نہ کیا جاوے اور جہل بالتاریخ سے ہر ایک کے تقدم و تاخر کو محتمل کہا جاوے۔ تب بھی غایت ما فی الباب اشتباہ کی حالت رہے گی جس کا مقتضا احتیاط ہے اور ظاہر ہے کہ احتیاط یہی ہے کہ ایسے اقوال خلاف ظاہر سے نہ شیخ پر طعن ہو نہ احتجاج ہو بلکہ مقتضا اصول کا یہی ہے کہ ظاہر الصواب کو اصل اور ظاہر الخطا کو اس کے تابع قرار دیا جاوے کما فی الحل الاقوم عن روح المعانی وقد قالوا اذا اختلف کلام امام یؤخذ منہ بما یوافق الادلۃ الظاہرۃ اور بہر حال یہ جمع فریقین کو نافع اور حقیقت شریعت کی حفاظت ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور حضرت اولیاء کی حفاظت کا جامع ہوگا۔ اس وارد قلبی پر بھی غالباً مدت اقامت شرعیہ کی گذر گئی، کچھ وقت کی کمی سے، کچھ طبیعت کی سستی سے دفع الوقتی ہوتی رہی مگر جب تقاضا زیادہ ہوا۔ بنام خدا آج بیٹھ ہی گیا اور یہ سطریں تمہید کی لکھ لیں۔ اللہ تعالیٰ اتمام مقصود میں مدد فرماویں۔ مقصود کے اطراف پر نظر کر کے ایک مقدمہ اور چار فصلیں اور ایک خاتمہ اس جزو کے تجویز کرتا ہوں۔ مقدمہ میں بعض تنبیہات ضروریہ مختصرہ ہوں گی۔ فصل اول، صوفیہ محققین کا مسلک اتباع علوم شریعت میں فصل دوم، شیخ کے کمال پر اہلین امت کی شہادت۔ فصل سوم جماعت صوفیہ و علوم تصوف کے ساتھ

کیا معاملہ رکھنا چاہیئے۔ فصل چہارم میں شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کئے گئے ہیں جو ان اقوال موہمہ موحشہ کے معارض ہیں جو حضرت شیخ کی طرف بلسبت ثابتہ یا غیر ثابتہ منسوب ہیں اور شیخ پر انکار و اعتراض کے منشا ہوئے ہیں گویا شیخ پر واقع ہونے والے اعتراضات کا جواب خود شیخ ہی کے اقوال سے ہو جائے گا اور اصل مقصود تو صرف یہی اجوبہ ہیں مگر بعض بعض مقامات میں دوسرے اجوبہ بھی زائد کر دیئے گئے ہیں اور شاید شاذ و نادر کسی مقام پر ان ہی دوسرے اجوبہ پر اکتفا کی ضرورت ہو جبکہ یہ ظاہر اور اجیب القبول ہوں، اور ترتیب ان اجوبہ باقوال الشیخ کی یہ ہوگی کہ اول اقوال اعتراضیہ کو بعنوان اغتراب ای عن الصواب بمعنی البعد عنہ کما ھو شان الاعتراض الباطل او لا ینبغی نقل کیا جاوے گا۔ اس کے بعد اقوال جوابیہ کو بعنوان اقتراب ای الی الصواب بمعنی القرب منہ کما ھو شان الحق من الجواب وارد کیا جاوے گا۔ صرف پانچ عنوان جو بالکل وسط میں بسلسلے گئے ہیں ملتقطین ذکر ھنالک۔ خاتمہ۔ اس احقر کا مسلک حضرت شیخ کے باب میں مقدمہ تنبیہ (السلف) چونکہ اکثر مضامین رسالہ ہذا ابواقیت سے لئے گئے ہیں اس کے حوالہ میں صرف

جلد کا صفحہ یا باب لکھ دینے پر اکتفا کیا جاوے گا اور جو مضمون دوسری کتاب سے نقل ہوگا وہاں اس کا نام بھی لکھ دیا جاوے گا۔ تنبیہ (ب) اکثر جگہ عربی عبارات کا ترجمہ بھی بطور حاصل نہ کہ تحت اللفظ عام ناظرین کے لئے لکھ دیا گیا ہے تاہم استفادہ کاملہ اسی پر موقوف ہے کہ کسی عالم محقق سے اس کو سمجھ لیں اور اگر وہ بنابر عدم مناسبت کے صلاحیت فہم کی نفی کر دے، اس کا قول قبول کریں اور بعض عبارات جن کا اصل مقصود میں چنداں دخل نہ تھا بلا ترجمہ بھی لکھ دی گئیں (ج) لطائف اتفاق سے ہے کہ رسالہ ہذا میں چار فصل ہیں اور ہر فصل میں پچیس مضامین اور گو تین چار مضمون دو دو فصل میں مکرر بھی آ گئے ہیں مگر چونکہ ہر فصل میں جدا جدا مقصود پر دال ہیں، اس لئے وہ تکرار بھی تغایر ہی ہے اور فصل چہارم کے مضامین میں پندرہ مباحث ذات و صفات کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسر یعنی سات نبوت کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسر یعنی تین متفرق مسائل کے متعلق ہیں اور یہ ترتیب تنازل بھی ایک لطیفہ ہے (د) چونکہ مجموعہ مضامین فصول کا عدد سو ہے - جیسا حرف ج میں مذکور ہوا ہے، اس لئے رسالہ کا ایک مناسب لقب بھی تجویز کیا گیا - صد غزلی غریب بمعنی خمر اور یا نسبت کے لئے یعنی

ا صفحہ ۱۳ پر ملاحظہ فرمائیں :-

الفاظ مجموعہ لمبردن کے بوجہ اشتمال بر معانی مشابہ بالخمر فی التنشیط و
التطریب کے گویا منسوب الی الخمر ہیں اور مناسبت معنوی اس لقب
کی رسالہ کے نام کی ساتھ بھی ظاہر ہے لاشتمالہ علی مادۃ المطرب
وہا انا شرع فی المقصود متوکلاً علی المعبود المسجود

فصل اوّل

(صوفیہ محققین کا مسلک اتباع شریعت میں)

قال الشعرانی رح واوصی کل من عجز عن الوصول الی التعقل کلام اھل الکشف ان یقف مع ظاھر کلام المتکلمین ولا یتجاوز الی ان قال و ذالک لان معتقد اھل الکشف مبنیۃ علی امور

ترجمہ: امام شعرانی رح نے فرمایا! میں ایسے تمام لوگوں کو جو کہ اہل کشف کے کلام کے سمجھنے تک پہونچنے سے عاجز ہیں، وصیت کرتا ہوں کہ وہ ظاہر کلام متکلمین کے ساتھ قایم رہیں، اس سے آگے تجاوز نہ کریں اور اس

لہ ایک اتفاقی لطیفہ یہ بھی ہو گیا کہ تنبیہات مقدمہ کا عدد فصول کے عدد سے موافق ہو گیا ۱۲ منہ

تشهد وعقائد غيرهم مبنية
على امور يؤمنون بها
هذا ميزانهم في كل ما لم
يرد فيه نص قاطع والنفس
تجد القوة في اعتقاد ما عليه
الجمهور دون ما عليه
اهل الكشف لقلة سالكي
طريقهم (ص۳)

کی وجہ یہ ہے کہ اہل کشف کے
عقاید تو ایسے امور پر مبنی ہیں
جو مشاہدہ کے متعلق ہیں (اور
مشاہدہ عام نہیں) اور غیر اہل
کشف کے عقاید ایسے امور پر مبنی
ہیں جن پر ایمان رکھتے ہیں (اور
ایمان عام ہے) یہ ہے ان کی میزان
تمام ان امور میں جن میں کوئی
نص قطعی وارد نہیں اور نفس اپنے اندر ایسے امور کے اعتقاد میں قوت پاتا
ہے جن پر جمہور ہوں۔ اہل کشف کے اعتقاد میں قوت نہیں پاتا کیونکہ
ان کے طریق پر چلنے والے کم ہیں

(۲) وقال ايضاً معاذ الله
ان اخالف جمهور المتكلمين
واعتقد صحة كلام من
خالفهم من بعض اهل الكشف
الغير المعصوم فان في
الحديث يد الله مع الجماعة ص۳

(ترجمہ) ان ہی کا ارشاد ہے میں
خدا کی پناہ مانگتا ہوں اس سے
کہ جمہور متکلمین کی مخالفت کروں
اور ایسے غیر معصوم اہل کشف
کے کلام کی صحت کا اعتقاد رکھوں
جو ان کی مخالفت کرے، کیونکہ
حدیث میں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا

ہاتھ جماعت کے ساتھ ہے (اور متکلمین جماعت ہیں)

(۳) وقال الیواقیت شیخنا شیخ الاسلام زکریا الانصاری رحمہ اللہ یقول لا یخلو کلام الائمۃ عن ثلثۃ احوال لانہا اما ان یوافق صریح الکتاب والسنۃ فہذا یجب اعتقادہ جزما واما ان یخالف صریح الکتاب والسنۃ فہذا یحرم اعتقادہ جزما واما ان لا یظہر لنا موافقتہ ولا مخالفتہ فاحسن احوالہ الوقف اھ (ص ۳)

ان ہی کا قول ہے کہ ہمارے شیخ یعنی شیخ زکریا انصاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے تھے کہ مقتداؤں کا کلام تین حال سے خالی نہیں کیونکہ یا تو صریح کتاب وسنت کے موافق ہوگا تو اس کا اعتقاد یقیناً واجب ہے اور یا صریح کتاب وسنت کے مخالف ہوگا سو اس کا اعتقاد یقیناً حرام ہے اور یا ہم کو نہ اس کا موافق ہونا ظاہر ہوا اور نہ مخالف ہونا (بلکہ یا تو کتاب وسنت اس سے ساکت ہیں۔ یا ان کی دلالت غامض ہے) سو اس کی احسن حالت توقف ہے (نہ قبول کرے نہ رد کرے، ساکت رہے اور علم حقیقت کو خدائے تعالیٰ کے سپرد کرے)

(۴) فی الفتوحات کل حقیقۃ (ترجمہ) فتوحات میں (شیخ ابن العربی

علی خلاف الشریعۃ زندقۃ باطلۃ
(تعلیم الدین باب ثامن)

رحمۃ اللہ کا قول ہے، کہ جو حقیقت خلاف شریعت ہو وہ زندقہ باطلہ ہے)

(۵) وفیھا ایضاً مالنا طریق الی اللہ الا علی الوجہ المشروع لا طریق لنا الی اللہ الا ما شرعہ (تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ ہمارے لئے اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا) کوئی رستہ نہیں بجز اس طریقہ کے جو مشروع فرمایا ہے (مکرر فرمایا کہ) ہمارے لئے اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا) کوئی رستہ نہیں، بجز اس کے جس کو مشروع فرمایا۔

(۶) وفیھا ایضاً فمن قال ان ثم طریقا الی اللہ تعالیٰ خلاف ما شرع فقولہ زور فلا یقتدی بشیخ لا ادب لہ
(تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ جو شخص کہے کہ اس مقام میں کوئی رستہ ہے اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا) اس کی شریعت کے خلاف تو اس شخص کا کہنا جھوٹ ہے، پس ایسے شخص کا اقتدا نہ کرنا چاہیئے جس کو ادب نہ ہو۔

(۷) عن ابی یزید لو نظرتم

(ترجمہ) حضرت بایزید (البسطامی)

الی رجل اعطی من الکرامات حتی یرتقی فی الهواء فلا تغتروا به حتی تنظروا کیف تجدونه عند الامر والنهی وحفظ الحدود واداء الشریعة (تعلیم الدین باب ثامن)

سے منقول ہے کہ اگر تم کسی شخص کو دیکھو کہ اس قدر کرامتیں دیا گیا ہے کہ ہوا میں اڑتا ہے تب بھی دھوکہ مت کھانا جب تک کہ یہ نہ دیکھ لو کہ امر و نہی و حفظ حدود و اداء شریعت میں اس کو کس کیفیت پہ پاتے ہو۔

(۴) قال جنیدؒ الطرق کلها مسدودة علی الخلق الا من اقتفی اثر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) حضرت جنیدؒ نے ارشاد فرمایا کہ تمام راہیں بند ہیں تمام مخلوق پر بجز اس شخص کے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قدم بقدم چلے

(۵) قال ابن العربیؒ کل من رمی میزان الشریعة من یدہ لحظة هلک

(ترجمہ) شیخ ابن العربیؒ کا ارشاد ہے جو شخص میزان شریعت کو ایک لحظہ بھی اپنے ہاتھ سے پھینک دے گا وہ ہلاک ہو جائے گا۔

(۶) قال ابن العربی فی الباب

(ترجمہ) نیز ابن العربی نے باب

السادس والسبعین واربعمائۃ ثم علوم باللہ نعلم ولا یجوز اعتقادھا ولا النطق بہا ولا تجری علی لسان عبد مخصوص الاعند غلبۃ حال فیحمیہ حالہ ویعذر کالسکران واذا صحا ذھب الحمایۃ (فصل رابع ص ۲۵)

چار سو چھہتر میں فرمایا کہ اس مقام میں کچھ علوم ہیں جو حق تعالیٰ کے متعلق ہیں کہ وہ معلوم ہوتے ہیں مگر نہ ان کا اعتقاد جائز ہے (کیونکہ ان پر کوئی دلیل شرعی قائم نہیں) اور نہ ان کا تکلم جائز ہے کیونکہ سامعین کے لئے موجب فتنہ ہے،

اور وہ کسی مخصوص بندہ کے زبان پر بھی جاری نہیں ہوتے بجز غلبۂ حال کے وقت سو اس کا (یہ غلبہ) حال (گناہ سے) اس کی حفاظت کرتا ہے (کیونکہ غلبۂ حال کے وقت مکلف نہیں رہتا) اور وہ صاحب سکر کی طرح معذور ہوتا ہے اور جب (اس حالت) سے اس کو افاقہ ہو جاتا ہے تو وہ حفاظت جاتی رہتی ہے (اب اعتقاد یا نطق سے گنہگار ہوگا) ف اس قول میں تصریح ہے غیر شریعت کے حجت نہ ہونے کی۔

۱۱ وقال فی الباب الثانی والثمانین وثلثمائۃ ص

(ترجمہ) نیز فتوحات کے باب تین سو بیاسی میں شیخ نے فرمایا

الفتوحات من اراد الدخول الی فہم غوامض الشریعۃ وحل مشکلات علوم التوحید فلیترک ما یحکم بہ عقلہ ورأیہ ویقدم بین یدیہ شرع ربہ الخ (فصل رابع ص۲۶)

کہ جو شخص غوامض شریعت کے سمجھنے اور مشکلات علوم توحید کے حل کرنے کی طرف آنا چاہیے اس کو چاہیے کہ اپنی عقل و رائے کے حکم کو چھوڑ دیوے اور شرع ربانی کو اپنا پیشوا بناوے۔

ف۔ اس میں امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا اپنی رائے پر آگے کشف پر تقدیم ہے۔

(۱۲) قال (ابن العربی) واعلم ان تقدیم الکشف علی النص لیس بشیء عندنا لکثرۃ اللبس علی اھلہ والا فالکشف الصحیح لا یاتی قط الا موافقا لظاھر الشریعۃ فمن قدم کشفہ علی النص فقد خرج من الانتظام فی سلک اھل

(ترجمہ) نیز شیخ نے فرمایا کہ جاننا چاہیے کہ تقدیم کشف کی نص پر ہمارے نزدیک محض باطل ہے کیونکہ اہل کشف کو کثرت سے اشتباہ ہو جاتا ہے۔ ورنہ کشف صحیح (خالی از اشتباہ) ہمیشہ ظاہر شریعت ہی کے موافق ہوتا ہے۔ تو جو کشف شریعت کے خلاف ہو وہ خود غلط ہوگا،

اللہ والحق بالاخسرین اعمالاً (فصل رابع صـ۱۲۶) پس جو شخص اپنے کشف کو شرع پر مقدم کرے وہ جماعت اہل اللہ میں شامل ہونے سے خارج ہو جاوے گا اور ان لوگوں میں مل جاوے گا جو اعمال کے اعتبار سے سراسر خسارہ میں ہیں

(ف) اس میں امر صریح ہے۔ شریعت کی تقدیم کا کشف پر جیسے اوپر عقل پر تقدیم تھی۔

(۱۳) قال فی الباب الخامس والثمانین ومائتین من الفتوحات اعلم ان میزان الشرع الموضوعۃ فی الارض ھی ما بایدی العلماء من الشریعۃ فمھما خرج ولی عن میزان الشرع المذکورۃ مع وجود عقل التکلیف وجب الانکار علیہ فان غلب علیہ حالہ سلمنا لہ حالہ ولا ننکر علیہ لعدم من ینبعہ

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب ایک سو پچاسی میں فرمایا کہ جاننا چاہیے کہ میزان شرع کی جو کہ دنیا میں موجود ہے وہ کی شریعت ہے جو علماء کے ہاتھ میں ہے پس جب کبھی کوئی ولی شرع کی میزان مذکورہ سے عقل تکلیف کے ہوتے ہوئے خارج ہوگا اس پر اعتراض واجب ہوگا پھر اگر اس پر اس کا کوئی حال غالب ہوگا تو ہم اس کے

علی ذالک من اهل العقول
فان ظهر بامر یوجب حداً فی
ظاهر الشریعة ثابت عند الحاکم
اقیم علیه الحد لا یدرأ ولا
یعصمه من اقامة الحد
علیه قوله انا کامل یدرأ
الحدود لهم اسقطت عن
اهل بدر فی الدنیا وانما
سقطت عنهم فی الدار
الآخرة بقوله ان العبد
لو قیل له افعل ما شئت
فقد غفرت لک فهو خاص
فی الشرع اذ المغفرة لا تکون
الا عن ذنب ولذلک
قال فقد غفرت لک
ولم یقل اسقطت عنک
الحدود فالحاکم الذی یقیم

حال کو اس کے لئے مسلم رکھیں
گے اور اس پر اعتراض نہ کریں
گے کیونکہ اہل عقل میں کوئی ایسا
شخص نہیں جو اس پر اس کا
اتباع کرے اور اعتراض اس
مصلحت سے ہوتا کہ اس کا
کوئی اتباع نہ کرنے لگے پس
جب اس کا احتمال نہیں تو
اعتراض کی کوئی ضرورت نہیں،
پھر اگر وہ ایسے امر کو ظاہر
کرے جو ظاہر شرع میں حد کے
لئے موجب ہو اور وہ امر
حاکم کے نزدیک ثابت بھی ہو
جائے تو اس پر حد قائم کی جاوے
گی اور ضرور ایسا کیا جاوے
گا اور اس پر حد قائم کرنے سے
اس کا یہ دعویٰ مانع نہ ہو گا کہ

علیہ بھذا الحد والتعزیر ماجور

(فصل ۲ صفحہ ۲۶)

وزاد فی الکبریت الاحمر قول الشیخ وھی بعینھا واقعۃ الحلاج (صفحہ ۱۲۸) علی ھامش الیواقیت ج ۱)

کہ میں مثل اہل بدر کے ہوں جن کے لئے ارشاد ہوا تھا اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم

کیونکہ اہل بدر سے بھی مواخذہ دنیا میں ساقط نہیں ہوا صرف آخرت میں ان سے مواخذہ ساقط ہو گیا تھا اور وہ بھی نص سے

اور اس مدعی کے پاس تو کوئی نص بھی نہیں) علاوہ یہ ہے کہ اگر بندہ سے (بالفرض) یہ بھی کہدیا جاوے کہ تو جو چاہے کر میں نے تیری مغفرت کر دی (جیسا کہ اہل بدر سے کہہ دیا تھا) تب بھی وہ شریعت میں گنہگار ہے کیونکہ مغفرت تو گناہ کے بعد ہوا کرتی ہے اور اسی لئے (اہل بدر کے لئے) قد غفرت لک فرمایا گیا اور یوں نہیں کہا کہ میں نے تجھ سے حدود (شرعیہ) کو ساقط کر دیا پس جو حاکم اس شخص پر حد اور تعزیر کو قائم کرے گا اس کو اجر ملے گا اور کبریت احمر میں حضرت شیخ سے اتنا اور زائد نقل کیا کہ حسین ابن منصور حلاج کا بعینہٖ یہی واقعہ ہوا کہ ان سے ایک امر ظاہر شرع کے خلاف ثابت ہوا اور عذر ثابت نہیں

ہُوا حاکم نے تعزیر جاری کی ،

(ع۱۴) قال فی الباب السادس
والاربعین وماًتین من
الفتوحات ایاک ان تری
میزان الشرع من یدک
فی العلم الرسمی بل بادر الی
العمل بکل ما حکم به وان
فہمت منه خلاف ما
یفہم الناس مما یحول بینک
وبین امضاء ظاهر الحکم
به فلا تعول علیه فانه
مکر الٰہی بصورة علم الٰہی
من حیث لا تشعر
(فصل م ص۳۶)

ترجمہ، شیخ نے فتوحات کے
باب میں دو سو چھیالیس میں فرمایا
کہ علم ظاہری میں میزان شرع
کو اپنے ہاتھ سے ہرگز مت چھوڑنا
بلکہ (علم ظاہر کے اعتبار سے)
شرع جو حکم کرے اس پر عمل کرنے
کی طرف فوراً مبادرت کرنا اگرچہ
تمہارے فہم میں لوگوں کے فہم کے
خلاف کوئی ایسی بات آجاوے
جو تمہارے اور ظاہری حکم کے
جاری کرنے میں حائل ہو جاوے
تب بھی اس (اپنے سمجھے ہوئے)
پر اعتماد مت کرنا کیونکہ وہ
(تمہارا سمجھا ہوا) ایک ابتلائے الٰہی ہے بصورت علم الٰہی اس
طرح سے کہ تم کو خبر بھی نہیں ہوتی

(ع۱۵) قال ابن العربیؒ واذا

ترجمہ، شیخ رحمۃ اللہ نے فرمایا

ورد علی احد من اهل
الکشف وارد الٰهی یحل
له ما ثبت تحریمه فی نفس
الامر من الشرع المحمدی وجب
علیه جزمًا ترک هذا الوارد
لانه تلبیس ووجب علیه
الرجوع الی حکم الشرع الثابت
وقد ثبت عند اهل الکشف
باجمعهم انه لا تحلیل ولا
تحریم لاحد بعد انقطاع
الرسالة والنبوة واطال
فی ذالک ثم قال فتفطنوا
یا اخواننا وتحفظوا من غوائل
الکشف فقد نصحتکم ووفیت
الامر الواجب علیّ فی النصح
والله اعلم کبریت احمر
علی هامش الیواقیت ج ١ ص ١٦

کہ جب کسی صاحب کشف پر
کوئی ایسا وارد الٰہی وارد ہو جو
اس کے لئے ایسے امر کو حلال کرے
جس کی حرمت شرع محمدی میں
ثابت ہو چکی ہو تو اس شخص پر
اس وارد کا ترک کر دینا اور اس
پر عمل نہ کرنا) جزمًا واجب ہے)
کیونکہ وہ تلبیس ہے اور اس
پر حکم شرعی کی طرف جو ثابت ہے
رجوع کرنا واجب ہے اور یہ
بات تمام اہل کشف کے نزدیک
ثابت ہے کہ بعد انقطاع رسالت و
نبوۃ تحلیل و تحریم کا حق کسی کو
نہیں ہے اور اس مضمون کو
بہت طویل کر کے بیان کیا ہے
پھر فرمایا ہے کہ اے ہمارے بھائیو
خوب ہوشیاری سے کام لو اور

اور کشف کی خرابیوں سے (جو کہ احیاناً واقع ہو جاتی ہیں) اپنی بہت حفاظت کرو۔ پس میں تمہاری خیر خواہی کر چکا اور خیر خواہی کا حق واجب پورا ادا کر چکا ف اسمیں نہایت توضیح کے ساتھ رسالت ونبوت کے انقطاع کی بھی تصریح ہے پس شیخ سے جو لقا بغوۃ کا قول منقول ہے بالیقین ماؤل اور اصطلاع مستحدث پر محمول ہے اس کی بحث آگے ص۱۸ میں آوے گی وہاں مکرر اس عبارت کو دیکھ لیجیے

(ص۱۶) قال علیک بعلم الشرعیۃ فان الشریعۃ ھی سفینتک التی اذا خرقت ھلکت و ھلک جمیع من فیھا وانت مسئول عن اقامۃ حدود اللہ فی رعیتک الخارجۃ عنک والداخلۃ فیک ولا تقرب اقامۃ الحدود علیھا الا بمعرفۃ شرع ربک رکبریت احمر علی ھامش الیواقیت ج ۲ ص۱۸۶

(ترجمہ) شیخ نے فرمایا علم شریعت کو لازم پکڑو، کیونکہ شریعت ہی تمہاری وہ کشتی ہے کہ جب اس میں رخنہ پڑ جاوے تو تم بھی ہلاک ہو گے اور جتنے بھی اس میں سوار ہیں وہ سب ہلاک ہوں گے اور تم سے اپنی رعیت میں حدود الہیہ کے قائم کرنے کے متعلق باز پرس ہونے والی ہے اس رعیت میں بھی جو تم سے خارج ہے اور اس میں بھی جو تمہارے

اندر داخل ہے اور اس رعیت پر حدود کے قائم کرنے کا طریقہ بدون معرفت شرع ربانی کے پہچان نہیں سکتے۔

(ع۱۷) کان (الجنید رح) یقول علمنا ھذا مشید بالکتاب والسنۃ (بہجت ثامن دار بعون ج ۲ ص۹۳)

(ترجمہ) حضرت جنید رح فرماتے تھے کہ ہمارا یہ علم کتاب و سنت سے موید کیا گیا ہے (خواہ بلا واسطہ خواہ بواسطہ اجماع و قیاس کے)

(ع۱۸) وکان یقول ایضاً اذا رأیتم شخصا متربعاً فی الھواء فلا تلتفتوا الیہ الا ان رأیتموہ مقیداً بالکتاب والسنۃ (بہجت ثامن دار بعون ج ۲ ص۹۳)

(ترجمہ) نیز حضرت جنید رح فرماتے تھے کہ اگر تم کسی شخص کو ہوا میں چہار زانو بیٹھا ہوا دیکھو تو تم اس کی طرف التفات مت کرو جب تک کہ اس کو کتاب و سنت کا پابند نہ دیکھ لو۔

(ع۱۹) وکان یقول الطرق مسدودۃ علی الخلق الاعلی المقتفین آثار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (بہجت

(ترجمہ) نیز حضرت جنید رح فرماتے تھے کہ تمام رستے مخلوق پر بند ہیں مگر ان لوگوں پر (بند نہیں) جو رسول اللہ صلی اللہ صلی اللہ

ثامن واربعون	علیہ وسلم کے آثار کا اتباع کرتے
(ج ۲ ص ۹۳)	ہیں۔
(۲۰) وكان يقول لو كنت	(ترجمہ) نیز حضرت جنید فرماتے
حاكما لضربت عنق من	تھے اگر میں حاکم ہوتا تو ایسے
سمعته يقول لا موجود	شخص کی گردن مارتا جو یوں کہتا
الا الله او ليس لي فعل	کہ لا موجود الا اللہ یا لا فاعل
مع الله لان ظاهر كلا	الا اللہ کیونکہ ظاہر کلام اس کا
نفي غير الله وبعده احكام	غیر اللہ کی نفی (علی الاطلاق)
التكليف كلها (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص ۹۳)	اور تمام احکام تکلیفیہ کا ہدم ہے

(کیونکہ جب کوئی موجود اور فاعل ہی نہیں تو احکام کا مکلف کون ہوگا اور لفظ ظاہر سے اس پر دلالت ہے کہ اگر یہ مراد نہ ہو بلکہ بدرجہ استقلال نفی کرتا ہو تو منکر نہیں)

(۲۱) قال الشعرانی اعلم	(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا کہ
رحمك الله ان حقيقة	صوفی کی حقیقت صرف یہ ہے کہ
الصوفي فقيه عمل بعلمه	وہ ایک فقیہ ہے جس نے اپنے
لا غير فاورثه الله تعالى	علم پر عمل کیا اور کچھ نہیں پس اللہ
بعلمه الاطلاع على دقائق	تعالیٰ نے اس کی بدولت اس

الشریعة واسرارها حتی
صار احدهم مجتهدا فی
الطریق والاسرار کما هو
شان الائمة المجتهدین
فی الفروع الشرعیة ولذالك
شرعوا فی الطریق واجبات
ومحرمات ومندوبات
ومکروهات وخلاف الاولی
زائدا علی ما صرحت به
الشریعة کما استنبط
المجتهدون نظیر ذالك
وقال بعد اسطر ثم مما اختص
به الصوفیة عن غیرهم
علمهم بالطریق الموصلة
لهم الی العمل بالکتاب والسنة
الخ

(ص ۹۲ ج ۲ مبحث ثامن والعشرون)

کہ دقائق و اسرار شریعت پر
اطلاع عطا فرما دی یہاں تک
کہ ان میں بعضے طریق و اسرار
میں مجتہد ہو گئے۔ جیسے
فروع شرعیہ میں ائمہ مجتہدین
کی شان ہے اور اسی لئے
ان حضرات نے طریق میں
واجبات و محرمات و مندوبات
و مکروہات و خلاف اولیٰ کو
جو کہ تصریح شریعت کے علاوہ
ہیں تجویز کیا جیسا کہ مجتہدین نے
اس کے نظائر مستنبط کئے ہیں
اور چند سطروں کے بعد ان کا
ارشاد ہے کہ منجملہ ان امور
کے جن میں صوفیہ اپنے غیروں
سے مختص و ممتاز ہیں۔ ان کا
علم ہے ایسے طریق کے ساتھ جو

ان کو کتاب و سنت پر عمل کرنے کی طرف رہبری کرے مثلاً ظاہری عالم تو زہد کا امر کرے گا اور تدبیر نہ بتلائے گا اور صوفی اس کا طریق بتلا دے گا کہ اذکار و مراقبات کی کثرت کرو بہر حال مقصود صوفی کا بھی وہی عمل بالکتاب والسنۃ ہے۔

(۲۲) قال الشعرانی والحق ان الاشتغال بالفقہ لیس ھو بباطلۃ انما ھو اساس للطریق فان من شان اھل الطریق ان یکون جمیع حرکاتھم و سکناتھم محررۃ[1] علی الکتاب والسنۃ ولا یعرف ذلک الا بالتبحر فی علم الحدیث والفقہ والتفسیر (ص ۹۲ ج ۲ مبحث ۵ من دار العبرت)	(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا اور حق یہ ہے کہ فقہ میں مشغول ہونا فضول نہیں ہے وہ تو طریق کا اساس ہے، اس لئے کہ اہل طریق کی شان یہ ہے کہ ان کی جمیع حرکات و سکنات کتاب و سنت پر ہموار ہوں اور یہ بدون تبحر علم حدیث و فقہ و تفسیر کے معلوم ہوتا نہیں۔
(۲۳) قال الشعرانی وقد	(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا

---

[1] التحریر التقویم کذا فی القاموس ۱۲ منہ

وكان سيدي ابراهيم الدسوقي
رحمة الله يقول لو ان فقيها اتى
العبادات والمامورات
الشرعية بغير علة كما
امر الله تعالى لا استغنى عن
الشيخ لكنه اتى العبادات
بعلل وامراض فلذلك احتاج
الى طبيب يداويه حتى يحصل
له الشفاء ومن هھنا استغنى
التابعون عن الخلوة والرياضة
كما عليه تلامذة الاشياخ
ولم ينقل عن احد منهم
انه دون شيئا في علاج الامراض
الباطنة لعدمها في عصرهم
او قلتها جدا حتى لا تكاد توجد
فكان معظم اجتهادهم انما هو في
جمع احاديث الشريعة والمطابقة

کہ حضرت ابراہیم دسوقی فرمایا
کرتے تھے کہ اگر فقیہ عبادات
و مامورات شرعیہ کو بغیر کسی
خرابی کے موافق امر الہی کے
بجالاتا تو وہ شیخ سے مستغنی رہتا
(کیونکہ مقصود حاصل تھا) لیکن
اس نے عبادات کو علل وامراض
(باطنی) کی ساتھ ادا کیا، اس لئے
وہ ایسے طبیب کا محتاج ہوا
جو اس کی دوا کرے، یہاں تک
کہ اس کو شفا حاصل ہو اور
اسی لئے تابعین خلوت وریاضت
سے مستغنی رہے جس طور پر شیوخ
کے مریدین کرتے ہیں اور ان
حضرات میں کسی سے منقول نہیں
کہ اس نے امراض باطنہ کے
معالجہ میں کچھ مدون کیا ہو کیونکہ

بينها وبين الكتاب العزيز
وهذا اهم بيقين من
اشتغالهم لعلاج امراض
لعلها لا توجد الى القليل
وجمع من شطح عن ظاهر
الشريعة انما هو دخيل
فيهم او غلب عليه حال او
كان مبتديا في الطريق واما
الكاملون كالجنيد واضرابه
فطريقهم محررة على الادب
تحرير الذهب اذ هم حماة
الدين رضي الله تعالى عنهم
اجمعين (ص۹۳ ج ۲ حيث
ثامن دارلعرب)

یہ امراض ان کے زمانہ میں یا
معدوم تھے یا اس قدر قلیل تھے
کہ قریب معدوم کے تھے اس
لیئے ان کی بڑی کوشش احادیث
کے جمع کرنے میں اور ان کے
اور قرآن مجید کے درمیان مطابقت
کرنے میں ہوتی تھی اور بالیقین
اس سے زیادہ اہم تھا کہ وہ
ایسے امراض کے علاج میں
مشغول ہوتے جن کا شاید وجود
بھی نہ ہوتا (یعنی ان کو تو آئندہ
ان امراض کے وجود کا علم نہ تھا)
آگے چل کر کہا ہے کہ جو شخص بھی
ظاہر شریعت سے تجاوز کرتا ہے
وہ یا تو ان میں خواہ مخواہ داخل ہو گیا ہے اور یا اس پر کوئی غالب
ہو گیا ہے اور یا طریق میں مبتدی ہے۔ باقی جو کامل ہیں جیسے حضرت
جنید رح اور ان کے امثال، ان کا طریق سراسر ادب پر ہموار رہتا ہے

کیونکہ یہ حضرات حامیان دین ہیں، اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہے۔

(۲۱) وقد سئل القاسم الجنید رضی عن قوم یقولون باسقاط التکالیف ویزعمون ان التکالیف انما کانت وسیلة الی الوصول وقد وصلنا فقال رضی صدقوا فی الوصول و لکن الی سقر والذی یسرق ویزنی خیر ممن یعتقد ذلک ولو اننی بقیت الف عام ما نقصت من اوراد شیئا الا لعذر شرعی اھ (ص ۱۵۱ ج البحث سادس و عشرون) وقال الشعرانی قبل ذلک وقول بعض العارفین ان السالک یصل الی مقام یرتفع عنه التکلیف مرادهم به بعض التکلیف ذهاب کلفة

(ترجمہ) حضرت جنیدؒ سے ایسی قوم کی نسبت سوال کیا گیا جو تکالیف یعنی احکام شرعیہ کے اسقاط کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ تکالیف شرعیہ وصول کے وسائل تھے اور ہم واصل ہو گئے (اب ان کی کیا ضرورت رہی) انہوں نے فرمایا کہ واصل ہونے کے دعوے میں تو وہ سچے ہیں مگر جہنم واصل ہیں اور جو شخص چوری اور زنا کرتا ہو وہ ایسے شخص سے اچھا ہے جس کا یہ اعتقاد ہو کہ اگر میں ہزار برس تک زندہ رہوں تو بدون عذر شرعی کے اپنے اوراد میں بھی ذرہ برابر کمی نہ کروں (اور احکام تو ظاہری،

العبادة فلا يصبر على منها بل ربما تلذذ بفعل ما كانت نفسه تتصعب لفعله قبل ذلك (ص ۱۵۰)

چیز ہیں) اور امام شعرانی نے اس کے قبل فرمایا ہے کہ بعض عارفین کا جو یہ قول ہے کہ سالک ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے کہ اس سے تکلیف مرتفع ہو جاتی ہے۔ سو مراد ان کی اس تکلیف سے تکلیف شرعی نہیں بلکہ مراد ان کی کلفت عبادت کا مرتفع ہو جانا ہے یعنی وہ عبادت سے ملول نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات ایسے کام کرنے سے متلذذ ہوتا ہے جس کے کرنے سے اس کے قبل اس کا نفس صعوبت پاتا تھا۔

(۲۵) قال الشیخ محی الدین فی الباب الثالث والسبعین من الجواب السابع والخمسین وقد وقع لنا التکفیر مع علماء عصرنا ونحن نعذرهم فی ذالک لانه ما قام عندهم دلیل علی صدق کل واحد من هذه الطائفة وهم

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے تہتر دیں باب کے ستاونویں جواب میں فرمایا ہے کہ ہمارے لئے علماء عصر کے ساتھ واقعہ تکفیر کا پیش آیا اور ہم ان کو اس باب میں معذور قرار دیتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک اس جماعت میں سے ہر ہر واحد کے صادق ہونے کی کوئی دلیل

مخاطبون بغلبة الظن و
جماعة زهدوا بر تواهم لو
صدقت القوم في كل ما
يدعونه لدخل الخلل في
الشريعة فلذلك سد هذا
الباب قال الشيخ محي الدين
ولهم ما نقلوه ونحن نسلم
لهم ذالك ولصدقهم فيه
ونحكم لهم بالاجر التام
على ذالك ولكن اذالم
يقطعوا بان ذلك الولي مخطئ
في مخالفتهم فان قطعوا بخطائه
فلا عذر لهم فان اقل
الاحوال ان ينزلوا الاولياء
المذكورين منزلة اهل الكتاب
لا نصدقهم ولا نكذبهم
اه ملخصاً از ص ۹ ج ۲ مبحث سابع
وارلجون)

قائم نہیں ہوتی (تو وہ ہر ایک
کو صادق کیسے سمجھ لیں) اور ان
کو (شریعت سے) یہی خطاب
ہے کہ غلبہ ظن پر عمل کریں (اور
ان کو غلبہ ظن اسی کا ہوا) اور
منجملہ ان کے عذروں کے
ان کا یہ مقولہ ہے کہ اگر ہم اس
جماعت کے تمام دعووں میں
تصدیق کرنے لگیں تو شریعت
میں خلل واقع ہو جائے، اس
لئے ہم نے سد باب کر دیا حضرت
شیخ فرماتے ہیں کہ انہوں نے
یہ کام خوب کیا اور ہم اس فعل
کو ان کے لئے مسلم رکھتے ہیں
اور اس میں ان کے لئے اجر کامل
کا حکم کرتے ہیں۔ لیکن اسی
وقت جبکہ وہ علماء اس بات کا حکم

قطعی نہ کریں کہ یہ ولی ان کے خلاف کرنے میں خطاکار ہے (کیونکہ ان کے خلاف کرنے سے کسی نص قطعی کا خلاف لازم نہیں آتا جس پر قطعی حکم خطا کا کیا جا سکے) اور اگر اس کی خطا کا قطعی حکم کریں تو پھر ان کے پاس (اس کا) کوئی عذر نہیں (کہ ظن کی مخالفت پر حکم قطعی کر دیا کیونکہ ادنیٰ حالت یہ ہے کہ اولیاء مذکورین کو اہل کتاب ہی کے درجہ میں رکھیں کہ نہ ان کی تصدیق کریں نہ تکذیب کریں (جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اوپر جو تکفیر میں معذور قرار دیا ہے اس سے بھی مراد تکفیر ظنی ہے نہ کہ تکفیر قطعی۔ ان کا قول بعد تلخیص ختم ہوا) ف (۱) اس سے زیادہ شریعت اور اہل شریعت کی کیا عظمت اور رعایت ہو گی کہ وہ ان کی تکفیر کرتے ہیں اور یہ ان کو معذور بلکہ باجر تام ماجور کہہ رہے ہیں اور ان کے فتوی کو تسلیم اور ان کے فعل کی تصویب کر رہے ہیں، محض اس وجہ سے کہ منشا ان کے اس حکم کا شریعت کی حفاظت ہے اور اسی حفاظت کی ضرورت سے یہ شرط لگائی کہ حکم ظنی کو قطعی نہ بنا دیں۔ ورنہ یہ خود حفاظت کے خلاف ہے ف (۲) تعلیم الدین باب ہشتم میں ہے کہ اس باب میں ہزاروں ارشادات بزرگوں کے مذکور ہیں، کہاں تک لکھا جائے قشیریہ میں حضرت ذوالنون مصری و سری سقطی

و ابو سلیمان احمد ابن ابی الحواری و ابو حفص حدّاد و ابو عثمان و نوری و ابو سعید خراز سے اور دوسری کتابوں میں بھی مثل دلیل العارفین حضرت خواجہ معین الدین چشتی رح و مکتوبات قدوسیہ حضرت قطب العالم شیخ عبد القدوس گنگوہی و قوت القلوب ابو طالب مکی وغیرہ ما یہ مضمون نہایت استحکام کے ساتھ مذکور و منقول ہے۔

فصل دوم

(شیخ ابن العربی کے کمال پر اساطین امت کی شہادت)

۱۔ کان الشیخ مجد الدین	(ترجمہ) شیخ مجد الدین فیروز
الفیروز آبادی صاحب القاموس	آبادی صاحب قاموس کہتے
فی اللغۃ یقول لم یبلغنا	تھے۔ ہمکو قوم میں سے کسی کے متعلق
عن احد من القوم انہ	یہ روایت نہیں پہنچی کہ کوئی شخص
بلغ فی علم الشریعۃ والحقیقۃ	کبھی علم شریعت وحقیقت میں
ما بلغ الشیخ محی الدین ابدا	اس درجہ کو پہنچا ہو جس درجہ کو
وکان یعتقدہ غایۃ	شیخ محی الدین پہونچے ہیں اور وہ
الاعتقاد وینکر علی من	شیخ کے غایت درجہ کے معتقد
انکر علیہ ویقول لم تزل	تھے اور جو شخص شیخ پر نکیر رکھتا
الناس منکبین علی الاعتقاد	ہو وہ اس پر نکیر کرتے تھے اور

في الشيخ وعلى كتابة مؤلفاته
بعد الذهب في حياته و
بعد وفاته الى ان قال
والذي اقوله واتحققه
وادين الله تعالى به ان
الشيخ محي الدين كان
شيخ الطريقة حالاً وعلماً و
امام التحقيق حقيقة و
رسماً ومحي علوم العارفين فعلاً
واسماً الى اخر ما قال و
اطال (فصل اول ص ٥٠)
وقال وما الجماعة فيما انكر
على الشيخ الا بعض الفقهاء
الفجر الذين لا حظ لهم في
مشرب المحققين واما
جمهور العلماء والصوفية فقد
اقروا بانه امام اهل التحقيق

کہتے تھے کہ ہمیشہ سے لوگ شیخ
کے ساتھ عقیدت رکھنے پر اور
ان کے مؤلفات کو آب زر سے
لکھنے پر غایت درجہ متوجہ رہے
ان کی حیات میں بھی اور ان کی
وفات کے بعد بھی اور اسی سلسلہ
میں یہ بھی کہا کہ جس امر کا میں قائل
ہوں اور اس کو محقق سمجھتا ہوں
اور اس کے موافق اللہ تعالیٰ کے
ساتھ معاملہ رکھتا ہوں۔ وہ
یہ ہے کہ شیخ محی الدین شیخ طریقہ
تھے حالاً بھی اور علماً بھی اور
امام اہل تحقیق تھے حقیقۃً بھی
اور ظاہراً بھی اور علوم عارفین کے
احیاء کرنے والے تھے فعلاً بھی اور
لفظاً بھی اسی طرح کا بہت طویل
مضمون فرمایا اور انہوں نے یہ

والتوحيد وانه في العلوم الظاهرة فريد وحيد (فصل اول ص١٠)

بھی فرمایا کہ حاصل کلام یہ ہے، کہ شیخ پر صرف بعض ایسے فقہا خشک نے نکیر کیا ہے جن کو محققین کے مشرب سے کچھ بہرہ نہ تھا۔ باقی جمہور علماء اور صوفیہ نے تو اس کا اقرار کیا ہے کہ وہ اہل تحقیق و توحید کے امام ہیں۔ اور علوم ظاہرہ میں یکتا و یگانہ ہیں۔

٢ قال الشيخ السراج الدين المخزومي شيخ الاسلام بالشام اياكم والانكار على شيء من كلام الشيخ محي الدين فان لحوم الاولياء مسمومة و هلاك اديان مبغضهم معلومة ومن ابغضهم تنصر ومات على ذلك و من اطلق لسانه فيهم بالسب ابتلاه الله بموت القلب (فصل اول ص[illegible])

(ترجمہ) شیخ سراج الدین مخزومی جو شام میں شیخ الاسلام تھے فرماتے تھے کہ اپنے کو شیخ محی الدین کے کلام پر معاندانہ نکیر کرنے سے بہت بچانا کیونکہ اولیاء کے گوشت زہر آلود ہیں (تو ان کی غیبت کر کے ان کا گوشت کھانا مہلک ہے) اور ان سے بغض رکھنے والے کے دین کا برباد ہو جانا ایک مسلم بات ہے اور جو شخص ان سے بغض رکھتا ہے وہ نصرانی ہو کر مرتا ہے اور جو شخص ان کی شان میں

گستاخی کے ساتھ زبان درازی کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کو موت قلب میں مبتلا کرتا ہے۔

(ع۳) ومن اثنی علیہ الشیخ الشیخ کمال الدین الزملکانی رحمہ اللہ وکان من اجل علماء الشام (فصل اول ص۹۸)

(ترجمہ) اور منجملہ شیخ کے ثنا خوانوں کے کمال الدین زملکانی بھی ہیں اور یہ اجل علمائے شام سے تھے۔

(ع۴) وکذالک الشیخ قطب الدین الحموی وقیل لہ لما رجع من الشام الی بلادہ کیف وجدت الشیخ محی الدین فقال وجدتہ فی العلم والزھد والمعارف بحرا زاخرا لا ساحل لہ (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ قطب الدین حموی (ان کے ثنا خواں تھے) اور جب یہ شام سے اپنے وطن کو آئے تو ان سے پوچھا گیا کہ آپ نے شیخ محی الدین کو کس حال میں پایا؟ انہوں نے کہا کہ میں نے ان کو علم میں اور زہد میں اور معارف میں ایک دریائے زخار ناپیدا کنار پایا۔

(ع۵) ومن اثنی علیہ الشیخ صلاح الدین الصفدی فی

(ترجمہ) اور منجملہ شیخ کے ثنا خوانوں کے شیخ صلاح الدین صفدی نے بھی تاریخ علماء مصر میں ان کی

تاریخ علماء مصر وقال
من اراد ان ینظر الی کلام
اهل العلوم اللدنیة فلینظر
فی کتب الشیخ محی الدین
ابن عربی رحمة الله تعالی
(فصل اول ص۹)

ثنا کی ہے اور کہا ہے کہ جو
شخص علوم لدنیہ والوں کے
کلام کو دیکھنا چاہیئے۔ وہ
شیخ محی الدین کی کتابوں کو دیکھا
کرے۔

(ع۶) وسئل الحافظ ابو
عبدالله الذهبی من قول
الشیخ محی الدین فی کتابه
الفصوص انه ما صنعه
الا باذن من الحضرة
النبویة فقال الحافظ ما
اظن ان مثل هذا الشیخ
یکذب اصلا مع ان الحافظ
الذهبی کان من اشد

(ترجمہ) حافظ ابو عبداللہ ذہبی
(صاحب اسماء الرجال) سے
شیخ محی الدین کے اس قول کی
نسبت جو انہوں نے اپنی کتاب
فصوص میں کہا ہے کہ انہوں
نے اس کتاب کو حضرۃ نبویہ
کی اذن سے بنایا ہے، پوچھا
گیا، انہوں نے فرمایا۔ میں
یہ گمان نہیں کرتا کہ ایسا شخص
جھوٹ کہتا ہو حالانکہ حافظ

ع۶ کما نقله عنه الحافظ ابن حجر فی لسان المیزان ثم
ذکر الحافظ اقوال آخرین فیه اثنوا علیه منهم ابن المدینی ثم قال الحافظ
بعد نقل قول الکمال ابن الزملکانی فی الثناء علیه (باقی اگلے صفحے پر)

المنکرین علی الشیخ وعلی طائفة الصوفیة وھو ابن تیمیة علیہ (فصل اول صفحہ ۹)	ذہبی شیخ پر اور جماعت صوفیہ پر شدت کے ساتھ نکیر کرنے والوں میں ہیں یہ بھی اور ابن تیمیہ بھی۔
(نمبر ۲) وممن اثنی علیہ الشیخ قطب الدین الشیرازی وکان یقول ان الشیخ محی الدین کان کاملا فی العلوم الشرعیة والحقیقیة ولا یقدح فیہ الامن لم یفہم کلامہ ولم یومن بہ	(ترجمہ) اور منجملہ ان کے ثنا خوانوں کے شیخ قطب الدین شیرازی ہیں اور وہ کہا کرتے تھے۔ شیخ محی الدین علوم شریعت وحقیقت میں کامل تھے اور ان کی شان میں وہی شخص جرح قدح کرتا ہے جو ان کے کلام کو نہیں سمجھتا اور

ما الضرر انما ذکرت کلامہ وکلام غیرہ من اہل الطریق لانہم اعرف بحقائق المقامات من غیرہم لدخولہم فیہا وتحققہم بہا ذوقا مخبرین عن عین الیقین وختم ترجمتہ بقولہ وبالجملة فکان کبیر القدر من سادات القوم (ج ۵ صفحہ ۳۱۵ فی محمد بن علی بن محمد الحاتمی ۱۲ منہ

علیہ المتوفی سنہ ۷۲۸ھ ۱۲ منہ

كما لا يعتقد ذلك الا في الانبياء عليهم الصلوة والسلام لتستبين به حقيقة سحر على لسان من سحر من (بحسب فصل اول ص۸)

[illegible] شعبدہ [illegible] دینی [illegible] نہیں جیسے حضرت انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام پر ایمان نہ لانے والوں کی طرف سے ان کو جنون و سحر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے حضرت کے [illegible] میں قدرت نہیں۔

(ع۸) وكان الشيخ مؤيد الدين الجندي يقول ما سمعنا باحد من اهل الطريق اطلع على ما اطلع عليه الشيخ محي الدين (فصل اول ص۹)

ترجمہ: شیخ موید الدین جندی فرماتے تھے کہ ہم نے کسی شخص کو اہل طریق میں سے نہیں سنا کہ وہ ان علوم پر مطلع ہوا ہو جن پر شیخ محی الدین مطلع ہوئے ہیں۔

(ع۹) وكذالك كان يقول الشيخ شهاب الدين السهروردي (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ شہاب الدین سہروردی فرماتے تھے جیسا اوپر شیخ موید الدین کا قول گزرا۔

(ع۱۰) وكذلك كان يقول

ترجمہ:۔ اور اسی طرح جیسا اوپر

الشیخ کمال الدین الکاشی
وقال فیہ انہ الکامل
المحقق صاحب الکمالات
والکرامات قال الشعرانی
مع ان ھؤلاء الاشیاخ
کانوا من اشد الناس
انکارا علی من یخالف
ظاھر الشریعۃ (فصل اول ص۹)

(ع۱۱) وممن اثنی علیہ ایضا الشیخ
فخر الدین الرازی وقال کان
الشیخ محی الدین ولیا عظیما (فصل اول ص۹)

(ع۱۲) وسئل الامام محی الدین
النووی عن الشیخ محی الدین
بن العربی قال تلک امۃ
قد خلت ولکن الذی عندنا
انہ یحرم علی کل عاقل
ان یسیء الظن باحد منھا

گذرا) شیخ کمال الدین کاشی فرماتے
تھے اور انہوں نے یہ بھی کہا کہ
شیخ محی الدین کامل محقق صاحب کے
کمالات وکرامات ہیں۔ شعرانی
نے فرمایا کہ باوجودیکہ یہ (چند)
بزرگوار ایسے شخص پر سخت نکیر
کرنے والے تھے جو ظاہر شریعت
کے خلاف ہو۔

(ترجمہ) اور شیخ فخر الدین رازی
نے بھی ان کی ثنا کی ہے اور کہا
ہے کہ شیخ محی الدین ولی عظیم تھے

(ترجمہ) اور امام محی الدین نووی
سے شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا
گیا۔ انہوں نے فرمایا یہ ایک
جماعت تھی جو گزر گئی (تم سے
ان کے اعمال کا سوال نہ ہو
گا تو تفتیش کی بھی ضرورت نہیں)

اولیاء اللہ عزوجل فیجب علیہ ان یؤول اقوالھم وافعالھم مادام لم یلحق بدرجتھم ولا یعجز عن ذلک الا قلیل التوفیق قال فی شرح المھذب ثم اذا اول فلیؤول کلامھم الی سبعین وجھا ولا نقبل عنہ تاویلا واحدا ما ذاک الا تعنت اھ (فصل اوّل صـ۹)

لیکن ہمارے نزدیک اتنا ضرور ہے کہ ہر صاحب عقل پر یہ بات حرام ہے کہ اولیاء اللہ میں کسی کے ساتھ بھی بدگمانی رکھے اور اس پر واجب ہے کہ ان کے اقوال و افعال کی تاویل کرتا رہے جب تک کہ ان کے درجہ تک نہ پہنچے اور وہاں تک پہنچنے پر پھر اس کو حق ہے کلام کرنے کا، اور جس کو اتنی بھی توفیق نہ ہو وہ بالکل ہی گیا گزرا ہوا اور انہوں نے شرح مہذب میں فرمایا کہ پھر جب تاویل کرے تو ان کے کلام کی ستر وجوہ تک تاویل کرے (تاکہ جس طرح بھی ممکن ہو ان پر سے اعتراض کو اٹھا دے) اور ہم صرف ایک (دو) تاویل کو قبول نہ کریں گے (کہ ایک دو احتمال نکال کر پھر ان کو رد کر کے اعتراض کو قائم رکھے) ایسا کرنا محض تعنت (دھاندلی) ہے ۱۲

(ع ۱۳) ومن اثنى عليه ایضا
الامام ابن اسعد الیافعی
وصرح بولایته العظمی کما
نقل ذلك عن شیخ الاسلام
فی شرحه للروض قال و
من عادی اولیاء الله تعالیٰ فکانما
عادی الله وان کان لم
یبلغ حدا لتکفیر الموجب
للخلود فی النار
(فصل اول ص ۹)

(ترجمہ) اور امام یافعی نے بھی
شیخ کی ثنا کی ہے اور ان کی
ولایت عظمیٰ کی تصریح کی ہے
جیساکہ شیخ الاسلام سے ان کی
شرح روض میں یہ منقول ہے
اور یہ بھی کہا ہے کہ جو شخص اولیاء
اللہ سے عداوت کرتا ہے، وہ گویا
اللہ تعالیٰ سے عداوت کرتا ہے گو یہ (عداوت
رکھنے والا) شخص حد تکفیر تک نہ پہنچا
ہو جو خلود فی النار کی موجب ہے۔

(ع ۱۴) ومن اثنى عليه ایضا
من مشائخنا محمد المغربی
الشاذلی شیخ الجلال السیوطی
وترجمه بانه مربی العارفین
کما ان الجنید مربی المریدین
(فصل اول ص ۹)

(ترجمہ) اور ہمارے مشائخ میں سے
محمد مغربی شاذلی نے بھی جو کہ
جلال سیوطی کے شیخ ہیں، ان پر
ثنا کی ہے اور اس عنوان سے
ان کا ذکر کیا ہے کہ وہ مربی
ہیں اہل عرفان کے جیسا حضرت
جنیدؒ مربی ہیں اہل ارادت کے

(ع۱۵) قال الشیخ سراج الدین المخزومی) وقد شرح کتاب الفصوص جماعۃ من الاعلام الشافعیۃ وغیرھم منھم الشیخ بدر الدین بن جماعۃ الخ	(ترجمہ) شیخ سراج الدین نے کہا ہے کہ شیخ کی کتاب فصوص کی شرح ایک بڑی جماعت نے کی ہے جن میں مشاہیر شافعیہ بھی ہیں اور دوسرے لوگ بھی ہیں۔ ان میں سے شیخ بدر الدین بن جماعۃ بھی ہیں (جو دلیل ہے حسن عقیدت کی)
(فصل اوّل ص۹)	
(ع۱۶) قال الفیروز آبادی) وقد کان قاضی القضاۃ الشیخ شمس الدین الخونجی الشافعی یخدمہ خدمۃ العبید،	(ترجمہ) فیروز آبادی نے فرمایا کہ قاضی القضاۃ شیخ شمس الدین خونجی شافعی شیخ ابن العربی کی خدمت غلاموں کی طرح کرتے تھے۔
(فصل اوّل ص۱۰)	
(ع۱۷) وکان الشیخ عز الدین بن عبد السلام یقول ما وقع الانکار من بعضھم علی الشیخ الا رفقا بضعفاء الفقہاء الذین لیس لھم نصیب	(ترجمہ) شیخ عز الدین بن عبد السلام فرماتے تھے کہ بعض علماء سے جو شیخ پر نکیر واقع ہوا ہے۔ وہ صرف ایسے ضعفاء فقہا کی رعایت سے ہوا ہے، جن کو فقراء کے

تامر من احوال الفقراء
خوفا ان یفهموا من کلام
الشیخ امرا لا یوافق الشرع
فیعملوا به ولو انهم صحبوا الفقراء
لعرفوا مصطلحهم و آمنوا
من مخالفة الشریعة
قال الشعرانی و اما ما اشاعه
بعض المنکرین عن الشیخ
عز الدین بن عبد السلام
و عن شیخنا الشیخ سراج
الدین البلقینی انهما امرا
باحراق کتب الشیخ فکذب
و زور الخ (فصل اول ص۱)

احوال سے بہرہ وافر نہ تھا صرف
اس احتمال سے کہ شیخ کے کلام
سے کوئی ایسی بات نہ سمجھ لیں جو
شرع کی موافق نہ ہو اور گمراہ
ہو جاویں اور اگر وہ فقہاء فقراء
کی صحبت میں رہے ہوتے تو
ان کی اصطلاحات کو پہچانتے
اور مخالفت شریعت سے مامون
رہتے۔ امام شعرانی فرماتے
ہیں کہ بعض منکرین نے جو شیخ
عز الدین اور شیخ سراج الدین
بلقینی سے شائع کیا ہے کہ ان
دونوں حضرات نے شیخ کی کتابیں
جلانے کا حکم دیا تھا اور یہ محض جھوٹ اور گھڑت ہے۔

(ع ۱۸-۱۹) لذکر قول الشیخین
فیه) و قال الشیخ سراج
الدین المخزومی کان شیخنا

(ترجمہ) شیخ سراج الدین مخزومی
(مذکور ع۲) نے فرمایا کہ ہمارے
شیخ سراج الدین بلقینی اور اسی

شیخ الاسلام سراج الدین
البلقینی وکذالك الشیخ تقی
الدین السبکی ینکران علی
الشیخ فی بدایۃ امرھما ثم
رجعا عن ذلك حین تحققا
کلامہ وتاویل مرادہ وندما
علی تفریطھما فی حقہ فی
البدایۃ وسلما لہ الحال فیما
اشکل علیھما عند التفاتہ
فمن جملۃ ما ترجمہ بہ الامام
السبکی کان الشیخ محی الدین
آیۃ من آیات اللہ تعالیٰ
وان الفضل فی زمانہ رمی
مقالیدہ الیہ وقال لا اعرف
الا ایاہ ومن جملۃ ما قال
الشیخ سراج الدین البلقینی
فیہ حین سئل عنہ ایاکم

طرح شیخ تقی الدین سبکی
ابتداء میں شیخ ابن العربی پر
نکیر رکھتے تھے پھر دونوں صاحبان
نے اس سے رجوع کر لیا جب
ان کے کلام کی اور مراد کی ان
کو تحقیق ہو گئی اور ابتداء میں جو
ان کے حق میں تقصیر واقع ہوئی
تھی اس پر نادم ہوئے اور
انتہا میں ان کے حال کو ایسے
امور میں جو ان پر مشتبہ رہے
مسلم رکھا سو امام سبکی نے
جو ان کا ترجمہ ذکر کیا ہے ،
اس میں سے یہ بھی ہے کہ شیخ
محی الدین آیۃ من آیات اللہ
تھے اور فضیلت نے ان کے
زمانہ میں اپنی کنجیاں ان کی طرف
پھینک دی تھیں اور کہہ دیا تھا کہ

والانكار على شيئ من كلام
الشيخ والحال انى ان قال
لم ازل تتبع كلامه فى
العقائد وغيرها واكثر
من النظر فى اسرار كلامه
ودرر البطر حتى تحققت بمعرفة
ماهو عليه من الحق ووافقت
الجم الغفير المعتقدين له
من الخلق وحمدت الله
عزوجل اذ لم اكن فى
ديوان الغافلين عن
مقامه المجاهدين لكراماته
واحواله ارادة (فصل ذلك)
ثم قال المخزومى فممن نقل
عن الشيخ تقى الدين السبكى
او عن الشيخ سراج الدين
البلقينى انهما لقيا على انكار

ہیں ان کے سوا کسی کو نہیں
جانتا (جس کو کنجیاں سپرد کر دوں)
اور شیخ سراج الدین بلقینی کے
مقالات میں سے جبکہ ان سے
ان کی نسبت پوچھا گیا، ان کا
یہ قول ہے کہ شیخ کے کسی کلام
پر انکار مت کرو اور کلام طویل
فرمایا، یہ بھی کہا کہ میں ہمیشہ عقائد
وغیرہ میں ان کے کلام کا تتبع
کرتا رہا اور ان کے کلام کے اسرار
اور اسالیب میں کثرت سے
غور کرتا رہا۔ یہاں تک کہ جس
امر حق پر وہ قائم ہیں اس کی
معرفت کی مجھ کو تحقیق ہو گئی
اور خلق میں جو جم غفیر ان کے
معتقد ہیں۔ میں نے ان کی موافقت
کر لی اور میں نے اللہ تعالیٰ کا

هما علی الشیخ محی الدین — شکر کیا کہ ہمیں ان لوگوں کے
الی ان ماتا دھو مخطئ — دفتر میں نہیں لکھا گیا جو ان کے
(فصل اول ص۱۱) — مقام سے غافل ہیں اور ان کی

کرامات اور احوال کے منکر ہیں۔ پھر مخزومی نے یہ فرمایا کہ جو
شیخ تقی الدین سبکی یا شیخ سراج الدین بلقینی سے یہ نقل کرے کہ
وہ دونوں اپنے اس انکار پر وقت وفات تک باقی رہے سو
وہ غلط نقل کرتا ہے ف۔ اوپر کے نمبر میں شیخ بلقینی کی طرف
احراق کتب کی نسبت کرنے کی تکذیب تھی اور یہاں ابتدا میں
نکیر کا اثبات ہے۔ سو ممکن ہے کہ وہ نکیر بھی اس درجہ کا نہ ہو
اور اگر شیخ عزالدین کا نکیر بھی ثابت ہو جائے وہاں بھی احراق
کا اثبات لازم نہیں آتا یا بعض واقعات سے کسی راوی کو شبہ
ہو گیا ہو جیسا امام شعرانی نے ایک طویل قصہ بسند شیخ صلاح الدین
قلانسی خود شیخ عزالدین کے خادم سے نقل کیا ہے کہ کسی شخص نے
شیخ عزالدین کی مجلس میں زندیق کی مثال میں شیخ محی الدین کا نام لیا۔
عزالدین ساکت رہے۔ پھر شام کے وقت خادم نے پوچھا کہ
اس وقت قطب کون ہے۔ انہوں نے شیخ محی الدین کا نام لیا
خادم کو بڑی حیرت ہوئی انہوں نے متحیر دیکھ کر فرمایا کہ وہ مجلس

فقہا کی تہی وہاں بجز سکوت کے چارہ نہ تھا (فصل اول صلا) پس ممکن ہے کہ اس سکوت سے کسی کو شبہ ہو گیا ہو۔

٢٠ وسئل العماد بن کثیر رحمہ اللہ عمن یخطئ الشیخ محی الدین فقال اخشی ان یکون من یخطئہ ھو المخطئ وقد انکر قوم علیہ فوقعوا فی المھالک (فصل اول صلا)

(ترجمہ) عماد بن کثیر رحمۃ اللہ تعالیٰ سے اس شخص کی نسبت پوچھا گیا جو شیخ محی الدین کو غلط کار بتلاتا ہے، انہوں نے فرمایا مجھ کو یہی خوف ہے کہ جو شخص ان کو غلط کار بتلاتا ہے وہی غلط کار ہو اور ایک قوم نے ان پر نکیر کیا سو وہ ہلاکتوں میں مبتلا ہو گئے

(٢١) وقد صنف الجلال السیوطی کتابا فی الرد عن الشیخ محی الدین سماہ تنبیہ الغبی فی تبرئۃ ابن العربی وکتابا آخر سماہ قمع المعارض فی نصرۃ ابن الفارض لما وقعت فتنۃ الشیخ برھان

(ترجمہ) شیخ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے شیخ محی الدین کی طرف سے جواب دینے کے لئے ایک کتاب تصنیف کی ہے، اس کا نام ـــ رکھا ہے تنبیہ الغبی فی تبرئۃ ابن العربی ایک اور کتاب تصنیف کی ہے، اس

الدین البقاعی بمصر۔ کا نام رکھا قمع المعارض فی نصرۃ
(فصل اول ص۱۱) ابن الفارض جس وقت شیخ برہان
الدین بقاعی کا فتنہ مصر میں داخل
ہوا تھا۔

(۲۲) وفی المعروضات المزبورۃ (ترجمہ) معروضات ابو مسعود میں یہ
(یعنی معروضات المفتی ابی السعود) مضمون ہے جس کا حاصل یہ
ماحاصلہ من قال عن فصوص ہے (کسی نے سوال کیا) کہ جو شخص
الحکم للشیخ محی الدین ابن فصوص الحکم کی نسبت یہ کہے
العربی انہ خارج عن الشریعۃ کہ وہ شریعت سے خارج ہے
وقد صنفہ للاضلال و اور شیخ نے اس کو گمراہ کرنے
من طالعہ ملحد ماذا یلزمہ کے لئے تصنیف کیا ہے اور جو
اجاب نعم فیہ کلمات تباین اس کا مطالعہ کرے وہ ملحد ہے
الشریعۃ الی قولہ لکنا تیقنا تو ایسے شخص پر کیا لازم آتا ہے
ان بعض الیہود افتراھا انہوں نے جواب دیا کہ واقعی
علی الشیخ قدس اللہ سرہ اس میں کچھ ایسے کلمات ہیں،
(درمختار باب المرتد) جو شریعت کے خلاف ہیں لیکن
ہم نے یقین حاصل کر لیا کہ بعض یہود نے ایسے کلمات شیخ پر افتراء

کئے ہیں (ف) یہ تو دوسری بات ہے کہ وہ مفتری ہیں یا ماؤل، علامہ شامی نے اس تحقیق میں کلام کیا ہے اور ایسے کلمات کی شرح کے لئے عبدالغنی نابلسی کی کتاب الرد المتین علی منتقص العارف محی الدین کا حوالہ دیا ہے لیکن احقر کا مقصود اس عبارت کے نقل سے یہ ہے کہ مفتی ابو سعود کر اعظم علمائے ظاہر سے ہیں، نیز شیخ کے معتقدین سے ہیں۔

(۲۳) وحسبك قول زروق وغیرہ من الفحول ذاکرین بعض فضلہ ھو اعرف بکل فن من اھلہ واذا اطلق الشیخ الاکبر فی عرف القوم فھو المراد (تمام فی طاعن طبقات المذاہب در المختار تحت القول المذکور)	(ترجمہ) اور تمہارے لئے زروق اور دوسرے علمائے فحول کا قول کافی ہے جو شیخ کے بعض فضائل کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر فن کو اس فن والوں سے زیادہ جانتے ہیں اور جب شیخ اکبر کا لفظ صوفیہ میں بولا جاتا ہے تو شیخ ہی مراد ہوتی ہے۔
(۲۴) وللمحقق ابن کمال پاشا فتوی قال فیھا بعد ما ابدع فی مدحہ ولہ مصنفات	(ترجمہ) اور محقق ابن کمال پاشا کا ایک فتویٰ ہے، انہوں نے اس میں بعد مدح بدیع شیخ

كتب كثيرة منها فصوص حكمية وفتوحات مكية بعض مسائلها مفهوم النص والمعنى وموافق	کے فرمایا ہے کہ شیخ کے بہت مصنفات ہیں۔ ان میں ایک فصوص حکمیہ ہے، ایک فتوحات
الامر الالهي والشرع النبوي	مکیہ ہے، ان کے بعض مسائل
وبعضها خفي عن ادراك	تو مفہوم اللفظ والمعنی اور امر
اهل الظاهر دون اهل الكشف	الٰہی و شرح نبوی کے موافق
والباطن ومن لم يطلع	ہیں اور بعض اہل ظاہر کے ادراک
على المعنى المرام يجب عليه	سے مخفی ہیں نہ کہ اہل کشف و
السكوت في هذا المقام لقوله	اہل باطن سے اور جو شخص معنی
ولا تقف ما ليس لك به علم	مراد پر مطلع نہ ہو اس پر ایسے
ان السمع والبصر والفؤاد	مقام میں سکوت واجب ہے،
كل اولئك كان عنه مسئولا	بدلیل ارشاد حق تعالٰی کے ایسی
ردالمختار بعد القول المذكور	چیز کی پیروی مت کر جس کی
بقدر صفحة	

تم کو تحقیق نہیں بلاشبہ سمع و بصر و قلب ان سب سے باز پرس ہو گی۔

(ع ۲۵) خود شیخ عبدالوہاب شعرانی کہ اجلہ محققین سے ہیں۔ اکثر نقول مذکورہ ان ہی کی کتاب لیواقیت سے ماخوذ ہیں اور درمختار

ہیں بعد عبارت ۲۲ کے ان کی ایک اور کتاب کا حوالہ بھی اس باب میں دیا گیا ہے۔ اس عبارت ہیں وقد اثنی علیہ الشیخ العارف عبد الوہاب الشعرانی سیمانی کتابہ تنبیہ الاغنیاء علی قطرۃ من بحر علوم الاولیاء فعلیک بہ وباللہ التوفیق (ف) اس مدعا ہیں لا نعد ولا تحصی شہادات ہیں، اختصار کے لیئے ان پر اکتفا کافی سمجھا گیا۔

فصل سوم

(جماعت صوفیہ و علوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہیے)

۱۔ قال الشعرانی وادعی کل من عجز الی قولہ ولا ینبغی لنا اھ۔

(ترجمہ) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (۱) میں مذکور ہوا۔ اس قول سے ثابت ہوا کہ علوم کشفیہ پر بدون اس کی حقیقت سمجھے ہوئے اعتقاد نہ رکھے بلکہ اعتقاد عامہ علماء کی تحقیق کے موافق رکھے۔

(۲) وقال ایضاً وکان شیخنا شیخ الاسلام زکریا الانصاری الی قولہ فاحسن احوالہ التوقف اھ۔

(ترجمہ) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (۳) میں مذکور ہوا اس قول سے ثابت ہوا کہ ایسے علوم کشفیہ ہیں جن کا کتاب و سنت کے ساتھ نہ موافق ہونا محقق ہو نہ مخالف ہونا توقف کرے یعنی

نہ اعتقاد رکھے نہ اعتراض کرے

(ف) قال الشعرانی و جمیع ما
لم یفہمہ الناس من کلامہ
انما ھو لعلو مراقیہ و جمیع
ما عارض من کلامہ ظاہر
الشریعۃ و ما علیہ الجمہور فہو
مدسوس علیہ کما اخبرنی بذلک
سیدی الشیخ ابو الطاہر المغربی
نزیل مکۃ المشرفۃ ثم اخرج
لی نسخۃ الفتوحات التی قابلہا
علی نسخۃ الشیخ التی بخطہ فی
مدینۃ قونیۃ فلم ار فیہا
شیئا مما کنت توقفت فیہ
وحذفتہ حین اختصرت
الفتوحات (فصل اول ص)

(ترجمہ) اور شیخ ابن عربی کا کلام جسقدر
لوگوں کی سمجھ میں نہیں آیا اس
کا سبب اس کلام کا بلند پایہ
ہونا ہے اور جس قدر ان کا کلام
ظاہر شریعت اور طریق جمہور
کے خلاف ہے وہ ان کے کلام
میں خارج سے داخل کیا گیا ہے
چنانچہ شیخ ابو الطاہر مغربی نزیل
مکہ نے مجھ سے اوّل یہ بیان کیا
پھر اس کے بعد میرے دکھلانے
کے لئے فتوحات کا وہ نسخہ نکالا
جس کو حضرت شیخ کے اس نسخہ
سے مقابلہ کیا تھا جو شیخ کے خاص
قلم کا لکھا ہوا شہر قونیہ میں تھا
سو میں نے اس نسخہ میں ان
عبارتوں میں سے کوئی عبارت نہیں دیکھی جن میں مجھ کو تردد تھا اور
فتوحات کے اختصار کے وقت میں نے ان کو حذف کر دیا تھا۔

ف اور شعرانی نے اس کے بعد چند واقعات ان وساوس کے بیان کئے اس سے ثابت ہوا کہ بزرگوں کے کلام میں مفسدین نے کچھ عبارتیں ملحق بھی کر دی ہیں سو جہاں تاویل نہ ہو سکے وہاں بجائے بزرگوں پر اعتراض کرنے کے یہی احتمال تجویز کر لے کہ شاید کسی نے یہ مضامین ملحق کر دیے ہوں۔

(۲) وکان ابو عبد اللہ القرشی یقول من غض[1] من ولی اللہ عزوجل ضرب فی قلبہ سہم مسموم ولم یمت حتی تفسد عقیدتہ ویخاف علیہ من سوء الخاتمۃ (فصل اول ص)

(ترجمہ) اور ابو عبد اللہ قرشی فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص مقبول حق کی تنقیص کرے اس کے قلب میں ایک زہر آلود تیر (قہر کا) لگتا ہے اور وہ مرتا نہیں، یہاں تک کہ اس کے عقائد فاسد ہو جاتے ہیں اور اس پر سوء خاتمہ کا اندیشہ ہوتا ہے (ف)، اس سے ثابت ہوا کہ کسی کلام محتمل دلالۃً و ثبوتاً کے سبب اکابر کی تنقیص اور ان پر طعن کرنا نہایت خطرناک حالت ہے۔

(۵) وکان ابو تراب النخشبی (ترجمہ) ابو تراب نخشبی فرماتے

---

[1] فی القاموس غض منہ تنقص ووضع من قدرہ ۱۲ منہ

یقول اذا الف القلب الاعراض عن اللہ صحبتہ الوقیعۃ فی اولیائہ (فصل اوّل ۵۳) | یعنی کہ جب قلب اعراض عن اللہ کا خوگر ہو جاتا ہے تو اولیا اللہ کی غیبت اس کی لازم حال ہو جاتی ہے۔ ف۔ اس سے ثابت ہوا کہ مقبولان حق پر طعن و تشنیع علامت ہے اعراض عن الحق کی۔

(۶) وقد صنف الشیخ سراج الدین المخزومی کتابا فی الرد عن الشیخ محی الدین وقال کیف یسوغ لاحد من امثالنا الانکار علی مالم یفھمہ من کلامہ فی الفتوحات وغیرھا وقد وقف علی ما فیھا نحو من الف عالم وتلقوھا بالقبول (فصل اوّل ۵۹) | (ترجمہ) اور شیخ سراج الدین مخزومی نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جس میں شیخ محی الدین کی طرف سے جواب دیئے ہیں اور کہا ہے کہ ہم جیسوں کو کیا زیبا ہے کہ ان کا کلام جو فتوحات وغیرہ میں ہے جس کو ہم نہیں سمجھے، اس پر اعتراض کریں۔ حالانکہ ان مضامین پر قریب ایک ہزار عالم کے مطلع ہو چکے ہیں اور ان کو قبول کر چکے ہیں ف اس میں اس پر دلالت ہے کہ ایسے مضامین اور حب مضامین پر اعتراض نہ کرنے کے لئے یہی امر بس ہے کہ ہم سے بڑے

دوسرے علماء ان کو قبول کر چکے ہیں۔

(۲۷) ومن جملۃ ما قالہ الشیخ سراج الدین البلقینی فیہ حین سئل عنہ ایاکم والانکار علی شیئ من کلام الشیخ محی الدین فانہ رحمہ اللہ لما خاض فی بحار المعرفۃ وتحقیق الحقائق عبر فی آخر عمرہ فی الفصوص والفتوحات والتنزلات الموصلۃ وفی غیرہا بما لا یخفی علی من ہو فی درجتہ من اہل الاشارات ثم انہ جاء من بعدہ قوم عمی عن طریقہ فغلطوہ فی ذلک بل کفروہ بتلک العبارات ولم یکن عندہم معرفۃ باصطلاحہ

(ترجمہ) اور منجملہ مقالات شیخ سراج الدین بلقینی کے جبکہ ان سے شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا، ان کا یہ قول ہے کہ شیخ کے کسی کلام پر اعتراض کرنے سے اپنے کو بچاؤ اس لئے کہ شیخ رحمہ اللہ نے جب بحار معرفت وتحقیق حقائق میں قدم رکھا تو اپنی آخر عمر میں ان مضامین کو لے کر عبور کیا جو فصوص وفتوحات وتنزلات موصلہ وغیرہا میں ہیں جو ان اہل اشارات پر مخفی نہیں جو کہ ان کے درجہ میں ہیں۔ پھر ان کے بعد ایک ایسی قوم آئی جو ان کے طریق سے نابینا تھی،

ولا سألوا من يسلك بهم
الى ايضاحه وذلك ان كلام
الشيخ رض تحته رموز وروابط
واشارات وضوابط وحذف
مضافات هي في علمه وعلم
امثاله معلومة وعند
غيرهم من الجهال مجهولة
ولو انهم نظروا الى كلماته
بدلائلها وتطبيقاتها وعرفوا
نتائجها ومقدماتها لنالوا الثمرات
المرادة ولم يباينت اعتقادهم
اعتقاده الى قوله ولم ازل
الشيخ كلامه الخ (فصل اول ط)

انہوں نے ان مضامین میں ان
کی تغلیط کی بلکہ ان عبارتوں کے
سبب ان کی تکفیر کی اور ان
لوگوں کو شیخ کی اصطلاح کی
معرفت نہ تھی اور نہ انہوں نے
ایسے شخص سے پوچھا جو ان
کو اس کے ایضاح کی طرف رہنمائی
کرتا ہو اور اس کی وجہ یہ ہے
کہ شیخ کے کلام کے تحت میں
کچھ رموز اور روابط ہیں اور
کچھ اشارات وضوابط ہیں اور
(قرائن سے) کچھ مضافات محذوف
ہیں جو شیخ کے اور امثال شیخ
کے علم میں معلوم ہیں اور دوسرے جہال کے نزدیک مجہول ہیں اور
اگر یہ لوگ شیخ کے کلمات کو دلائل و تطبیقات کے ساتھ دیکھتے اور
ان کے نتائج و مقدمات کو پہچانتے تو ثمرات مقصودہ تک ان کو
رسائی ہوتی اور ان کا اعتقاد شیخ کے اعتقاد کے خلاف نہ ہوتا۔ یہ

مضمون اس قول تک چلا گیا ہے۔ میں ہمیشہ ان کے کلام کو تتبع کرتا رہا۔ (ان کا یہ قول فصل دوم ۱۹ میں اختصار کے ساتھ آ چکا ہے) ف: اس سے ثابت ہوا کہ بعض اقوال کے سمجھنے کے لیے خاص قرائن و اسباب کی ضرورت ہے جو ہر شخص کے ذہن میں حاضر نہیں تو یہی احتمال اعتراض نہ کرنے کے لیے کافی ہے۔

(۸) قال الشعرانیؒ اعلم رحمک الله انه لا یجوز الانکار علی القوم الا بعد معرفة مصطلحهم فی الفاظهم ثم اذا رأینا بعد ذلک کلامهم مخالفا للشریعة رمینا به وقال الشیخ مجد الدین الفیروز آبادی صاحب کتاب القاموس فی اللغة لا یجوز لاحد ان ینکر علی القوم بادی الرأی لعدم مراتبهم فی الفهم و الکشف قال ولم یبلغنا عن

(ترجمہ) امام شعرانی فرماتے ہیں کہ جاننا چاہیئے کہ جماعت صوفیہ پر اعتراض کرنا بدون اس کے کہ ان کی عبارات میں ان کی اصطلاحات کو جانتا ہو جائز نہیں پھر اس کے بعد جب ہم ان کے کلام کو شریعت کے خلاف دیکھیں گے تو اس کو پھینک دیں گے اور شیخ مجدالدین صاحب قاموس کہتے ہیں کہ کسی شخص کو اجازت نہیں کہ اس جماعت پر محض سرسری نظر سے

احد منهم انه اعترض على احد
الدين ولا نهى احدا عن الوضوء
ولا عن الصلاة ولا غير
هما من فرائض الاسلام
ومستحباته انما يتكلمون بكلام
يدق عن الافهام وكان يقول
قد يبلغ القوم في المقامات
ودرجات العلوم الى المقامات
المجهولة والعلوم المجهولة
التي لم يصرح بها في كتاب
ولا سنة ولكن اكابر العلماء
العاملين قد يردون ذلك
الى الكتاب والسنة بطريق
دقيق يحسن استنباطهم و
حسن ظنهم بالصالحين و
لكن ما كل احد يتيسر
اذا سمع كلاما لا يفهم بل

اعتراض کر دے کیونکہ ان کا مرتبہ فہم
اور کشف میں بہت بلند ہے
معترض کی وہاں تک رسائی
بھی نہیں ہوتی، اور انہوں نے
یہ بھی کہا ہے کہ ہم کو کسی بزرگ
سے یہ روایت نہیں پہنچی کہ
انہوں نے کسی ایسی بات کا
حکم دیا ہو جو دین کی ہادم ہو اور
نہ کسی کو وضو سے منع کیا نہ نماز
سے اور نہ اسلام کے کسی فرض
یا مستحب سے، جب وہ اعمال
و فروع میں خلاف شریعت کوئی
تصرف نہیں کرتے تو عقائد و
اصول میں تو اس کا کب احتمال
ہے البتہ صرف اتنی بات ہے
کہ وہ بعض کلام ایسا کرتے ہیں
جو عام افہام سے دقیق ہوتا

يبادر الى الانكار على صاحبها وخلق الانسان عجولاً (فصل ثانی ص۱۲)	ہے اور یہ بھی کہتے تھے کہ کبھی یہ حضرات مقامات اور علوم میں ایسے نا معلوم مقامات اور

علوم تک پہنچ جاتے ہیں جن کی کتاب و سنت میں تصریح نہیں کی گئی لیکن اکابر علمائے باعمل ان علوم کو اپنے حسن استنباط اور صلحاء کے ساتھ حسن ظن کے سبب طریق دقیق سے کتاب و سنت کی طرف راجع کر دیتے ہیں لیکن ہر شخص ایسا نہیں کہ جب ایسا کلام سنے جو سمجھ میں نہ آوے تو کچھ انتظار بھی کرے بلکہ صاحب کلام پر اعتراض کرنے میں مبادرت کر بیٹھتا ہے اور انسان پیدا ہی ہوا ہے جلد باز۔

ف اس میں دلالت ہے کہ سمجھ میں نہ آنے سے اعتراض نہ کرے، اور سمجھ میں آنا موقوف ہے ان کی اصطلاحات جاننے پر اور ان کے رتبہ تک پہنچنے پر، پس ان شرائط کے اجتماع کے بعد اگر قرآن وحدیث کے خلاف دیکھے تو اس کو رد کرنے کا حق ہے اور رد کرنا واجب ہے۔

(ع۹) وکان شیخ الاسلام المخزومی یقول لا یجوز لاحد من العلماء الانکار علی الصوفیۃ	(ترجمہ) اور شیخ الاسلام مخزومی فرماتے تھے کہ کسی عالم کو صوفیہ پر انکار کرنا جائز نہیں، جب

الا ان یسمع من حقیقتهم شیء
فمن شهدوا قولهم و شهدوا
والسنة وهو لا تتبعهم
فلا یجوز الانکار علیهم ولا
سبهم ولا القدح فی ذمتهم
قال وبالجملة فاقل ما یجب
علی المنکر حتی یسوغ لهم
الانکار علیهم ان یعرف
سبعین امرا ثم بعد ذلک
یسوغ له الانکار منها غوص
فی معرفة معجزات الرسل
علی اختلاف طبقاتهم و
کرامات الاولیاء علی اختلاف
طبقاتهم و یؤمن بها و
یعتقد ان الاولیاء یرثون
الانبیاء فی جمیع معجزاتهم الا
ما استثنی ومنها الاطلاع علی

تک ان کے خوارق پہنچے
اختیار کرے اور ان کے بعد
ان کے قول و فعل کو کتاب
و سنت کے خلاف دیکھے پاتے
بدون تحقیق ان کی خبر پہنچ
کرنا سو اس طرح سے ان پر
اعتراض کرنا یا ان کو برا کہنا
یہ جائز نہیں اور اس میں کلام
طویل کیا پھر فرمایا کہ اقل درجہ جو
معترض پر لازم ہے جس کے
بعد قصد انکار کی گنجائش ہے
کہ ستر امر کی معرفت حاصل کرے
اس کے بعد انکار کی گنجائش ہو
سکتی ہے
منجملہ ان ستر کے ایک یہ ہے
کہ پیغمبروں کے اور اولیاء کے
طبقات کے اختلاف پر نظر

كتب التفسير والتأويل و
شرائطه ويتبحر في معرفة لغات
العرب في مجازاتها واستعاراتها
حتى يبلغ الغاية ومنها كثرة
الاطلاع على مقامات السلف
والخلف في معنى آيات الصفات
واخبارها ومن اخذ بالظاهر
ومن اوّل ومن دليله
الراجح من الآخر ومنها تبحره
في علم الاصوليين ومعرفة
منازع ائمة الكلام ومنها
وهو اصعبها معرفة اصطلاح
القوم فيما عبروا عنه من
التجلي الذاتي والصوري وما
هو الذات وذات الذات و
معرفة حضرات الاسماء والصفات
والفرق بين الحضرات وبين

کرتے ہوئے ان کے معجزات اور
کرامات کی معرفت میں غواص ہو
اور ان کی تصدیق کرتا ہو اور اس
کا اعتقاد رکھتا ہو کہ اولیاء حضرات
انبیاء کے جمیع معجزات میں وارث
ہوتے ہیں بجز شرعی مستثنیات
کے اور منجملہ ان کے ایک یہ امر
ہے کہ یہ شخص کتب تفسیر وتاویل
اور اس کے شرائط پر مطلع ہو
اور نیز لغات عرب کے مجازات
واستعارات کی معرفت میں ایسا
تبحر رکھتا ہو کہ درجۂ کمال تک
پہنچ گیا ہو اور منجملہ ان کے یہ
ہے کہ آیات واحادیث صفات
کے معانی میں سلف اور خلف
کے مقامات پر کثیر الاطلاع ہو
اور یہ کہ کس نے ظاہر کو لیا ہے

والاحدية والواحدانية والواحدية
ومعرفة الظهور والبطون
والازل والابد وعالم الغيب
والكون والشهادة والشئون
وعلم الماهية والهوية
والسكر والمحبة ومن هو
الصادق في السكر حتى يسامح
ومن هو الكاذب حتى يؤاخذ
وغير ذلك ممن لم يعرف
مرادهم كيف يحل كلامهم او
ينكر عليهم بما ليس من
مرادهم (فصل ثاني ص۱۲)

اور کس نے تاویل کی ہے اور یہ
کس کی دلیل دوسرے سے راجح
ہے اور منجملہ ان کے علم اہل اصول
میں تبحر ہو اور آئمہ کلام کے
مناشی نزاع کی معرفت رکھتا ہے
اور منجملہ ان کے اور یہ سب سے
زیادہ اہم ہے یہ ہے کہ صوفیہ
جن عنوانات سے (مقصود کی)
تعبیر کرتے ہیں، ان میں ان کی
اصطلاحات کو جانتا ہو، وہ
عنوانات یہ ہیں تجلی ذاتی
وجودی اور ذات کیا ہے اور
ذات الذات کیا ہے اور حضرات اسماء و صفات کی معرفت اور
ان حضرات میں فرق اور احدیت و واحدانیت و واحدیت میں
فرق اور ظہور و بطون اور ازلی اور ابد اور عالم الغیب والکون و
عالم الشہادۃ والشئون اور علم الماہیۃ والہویۃ اور سکر و محبت
کی معرفت رکھتا ہو اور یہ کہ سکر میں کون صادق ہے جس سے

چشم پوشی کی جاوے اور کون کاذب ہے جس سے مواخذہ کیا جاوے اور اس کے علاوہ دوسری اصطلاحات پس جو شخص ان کی مراد ہی کو نہ پہچانے گا وہ ان کے کلام کو کس طرح حل کرے گا یا ان پر ایسے امر سے کیسے اعتراض کرے گا جو ان کی مراد ہی نہیں ف اس میں دلالت ہے کہ جو شخص ایسا جامع و محقق نہ ہو اس کا خاموش ہی رہنا اسلم ہے۔

(۱۰) وکان الشیخ مجد الدین یقول لا ینبغی لاحد من اهل الفکر والنظر الاعتراض علی اهل العطایا والمنح (فصل ثانی ص۱۲)

(ترجمہ) شیخ مجد الدین صاحب قاموس فرماتے تھے کہ اہل فکر و نظر (یعنی اہل علوم مکتسبہ) کو زیبا نہیں کہ اہل عطایا و مواہب (یعنی اہل علوم موہوبہ) پر اعتراض کریں۔

(۱۱) وذکر الشیخ محی الدین فی الباب الرابع والخمسین من الفتوحات فی کلام طویل مانصہ لم یزل علماء الظاهر فی کل عصر یتوقفون فی فهم

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے فتوحات کے باب چون (۵۴) میں ایک کلام طویل کے ضمن میں یہ بھی فرمایا ہے کہ علماء ظاہر ہر زمانہ میں صوفیا کے کلام کے سمجھنے میں توقف کرتے

كلام القوم وناهيك بهذا امام
احمد ابن سريج حضر يوما مجلس
الجنيد فقيل له ما فهمت
من كلامه فقال لا ادري
ما يقول ولكن اجد لكلامه
صولة في القلب ظاهرة تدل
على عمل في الباطن واخلاص
في الضمير وليس كلامه
كلام مبطل انتهى (فصل
ثالث ص ١٦)

رہے ہیں اور تمہارے لئے امام احمد
ابن سریج کا واقعہ کافی ہے کہ وہ
ایک روز حضرت جنید کی مجلس
میں حاضر ہوئے، ان سے پوچھا
گیا کہ تم نے ان کے کلام سے
کیا سمجھا انہوں نے فرمایا کہ
مجھ کو کچھ معلوم نہیں ہوا کہ وہ
کیا کہتے ہیں لیکن میں ان کے
کلام کی ایک شوکت ظاہر قلب
میں پاتا تھا جو عمل فی الباطن
اور اخلاص فی الضمیر پر دلالت کرتی تھی اور ان کا کلام صاحب
باطل کا سا کلام نہ تھا۔

(ع ١٢) وسال الاستاذ علی
بن دفار عن بعض العارفين
على لسان بعض المعترضين
لم دون هؤلاء العارفون
معارفهم واسرارهم التي

(ترجمہ) استاذ علی بن دفا نے
بعض عارفین سے بعض معترضین
سے نقل کے طور پر پوچھا کہ ان
عارفین نے اپنے معارف و اسرار
کو جو غیر کاملین فقہا وغیرہم کو

تضرّ بالقاصرين من نفعهما
وغيرهم فاجاب واطال
ثم قال وحسبك جواباً ان
من دوّن المعارف والاسرار
لم يدوّنها للجمهور بل لو راى
من يطالع فيها ممن هو
ليس باهلها لنهاه عنها۔
(فصل ثالث ص۱۷)

مضر ہو کیونکہ مدون کیا انہوں
نے ایک طویل جواب دیا اس
کے بعد بطور خلاصہ جواب کے)
فرمایا کہ تم کو جواب کے لئے یہ سمجھنا
کافی ہے کہ جنہوں نے معارف
و اسرار کو مدون کیا ہے جمہور کے
لئے نہیں کیا بلکہ اگر وہ ایسے شخص
کو مطالعہ کرتے بھی دیکھتے جو
اس کا اہل نہیں تو وہ اس کو منع کر دیتے (اہل طریق کے لئے
مدون کیا ہے تاکہ وہ اپنے واردات کو اکابر کے واردات پر منطبق
کرکے ان کے خطا و صواب میں امتیاز کر سکیں۔

(عـ۱۳) ثم كان بعض العارفين
يقول نحن قوم يحرم النظر
في كتبنا على من لم يكن
من اهل طريقنا الخ (فصل
ثالث ص۱۷)

(ترجمہ) اور بعض عارفین
کا قول ہے کہ ہم وہ لوگ ہیں
کہ ہماری کتابوں کا مطالعہ کرنا
ایسے شخص پر حرام ہے جو ہمارے
طریق پر نہ ہو الخ

(عـ۱۴) وقد كان الحسن البصري

(ترجمہ) اور حسن بصری اور اسی

وكذلك الجنيد والشبلي وغيرهم لا تقررون علم التوحيد الا في قعر بيوتهم بعد غلق ابوابهم وجعل مفاتيحها تحت وركهم الخ - قال الشعرانی وما ذلك الا لدقة مداركهم ولا يجوز لاحد ان يعتقد في هؤلاء السادة انهم يخفون كلامهم الا لكونهم فيه على ضلال حاشاهم من ذلك (فصل ثانی ص۱۹)

طرح جنید و شبلی وغیرہم توحید (عارفانہ) کی تقریر اپنے گھروں کے اندر کرتے تھے، دروازوں کو قفل لگا کر اور ان کی کنجیاں اپنے کولھے کے نیچے رکھ کر الخ امام شعرانی فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ بجز اس کے کہ ان کے مآخذ ادراک دقیق ہیں اور کچھ نہیں اور کسی کو ان بزرگوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا جائز نہیں کہ یہ اخفا اس لئے تھا کہ یہ لوگ غلطی پہ تھے (اس لئے چھپاتے تھے) وہ اس سے بالکل بری ہیں۔

(ص۱۵) وكان الامام ابو القاسم القشيري يقول نعم ما فعل القوم من الرموز فانهم انما فعلوا ذلك غيرة على طريق اهل الله عز وجل

(ترجمہ) امام ابو القاسم قشیری فرماتے تھے کہ صوفیہ نے یہ رموز ہیں تعبیر کرنے کا کام بہت اچھا کیا کہ اہل اللہ کا طریق غیر اہل اللہ پر ظاہر ہونے سے غیرت

عربی	اردو
ان تظهر لغيرهم فيفهموها	کی کہ وہ اس کو غلط سمجھنے اور
على خلاف الصواب فيضلوا	خود بھی گمراہ ہوتے اور دوسروں
في انفسهم ويضلوا غيرهم	کو بھی گمراہ کرنے اور اسی لئے
ولذلك نهوا المريدات يطالع	ان حضرات نے مرید (مبتدی)
في رسائل القوم بنفسه	کو اس سے منع کر دیا ہے کہ وہ
من غير قراءة على شيخه اهـ	صوفیہ کے رسائل کا خود مطالعہ
(مفصل ثالث ص ۱۹)	کرے بدون کسی شیخ سے پڑھے ہوئے
(۲) وكان بعض العارفين	(ترجمہ) بعض عارفین کہتے تھے کہ عشاق
رحمه الله يقول السنة	کی لسان غیر عشاق کے لئے عجمی
جميع المحبين اعجمية على	یعنی غیر مفہوم ہے اور وہی زبان
غيرهم وهي لا صحابهم	اپنے ہم طریقوں کے لیے عربی یعنی
عربية هذا كله في حق	مفہوم ہے اور یہ حکم اولیاء اہل
المتمكنين من الاولياء	تمکین کے حق میں ہے، کہ ان کی
واما من غلب عليه حاله	زبان اہل طریق کی سمجھ میں آتی
فمن ادب اهل الطريق	ہے، باقی جن پر حال غالب
التسليم له لانه يتكلم بلسان	ہے سو اہل طریق کے آداب میں
العشق لا بلسان العلم	سے یہ ہے کہ اس کے حال کو

الصحیح (فصل ثالث ص۲۰) مسلم رکھیں اور معذور سمجھیں)
کیونکہ وہ لسان عشق سے بول رہا ہے نہ کہ علم صحیح کی لسان سے
(بخلاف اہل تمکین کے انہوں نے عشق کے ساتھ علم صحیح کو بھی جمع
کر رکھا ہے۔

(۲۷) (والیضاح قصۃ موسیٰ
مع الخضر کما قالہ سیدی
علی ابن وفا فی کتابہ الوصایا
ان فی القصۃ تعلیم موسیٰ علیہ
السلام الی قولہ علمہ موسیٰ
عند ذالک ان اللہ تعالیٰ
عبادا اقامھم بیان العلوم
الموھوبۃ وانہ لیس
لاحدھم ان یعترض علی
الآخر ولا ان ینازعہ فیما
اقیم فیہ وان کان المعترض
اعلیٰ درجۃ فافھم
(فصل ثالث ص۲۱)

(ترجمہ، اور قصہ موسیٰ و خضر
علیہما السلام کی توضیح جیسا کہ
علی بن وفا نے اپنی کتاب وصایا
میں کہا ہے، یہ ہے کہ اس
قصہ میں موسیٰ علیہ السلام کی تعلیم
ہے الخ آگے چل کر کہا ہے کہ
موسیٰ علیہ السلام نے اس وقت
جان لیا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے
بندے بھی ہیں جنکو علوم الہامیہ
کے اظہار کے لئے قائم فرمایا
ہے اور یہ بھی جان لیا کہ ایک کو
دوسرے پر اس کے مقام میں
اعتراض کرنے کا یا نزاع کرنے

حق نہیں ہے اگرچہ معترض درجہ میں اعلیٰ ہو) اور گویا علوم الہامیہ امور کونیہ کے مشابہ تھے مگر خلاف ظاہر ہونے کی علت کے اشتراک سے دوسرے علوم اسرار کا حکم بھی معلوم ہو گیا لیکن یہ شرط ہے کہ ان کا بطلان یقیناً معلوم نہ ہو اور اس قصہ میں اس شرط کا تحقق اس دلیل سے تھا کہ اللہ تعالیٰ مبطل کے پاس نہ بھیجتے اسی طرح اگر کوئی دوسری دلیل شرعی ہو۔

(ش۱۸) ولا یخفی ان جملۃ العلوم ثلثۃ علم العقل وعلم الاحوال وعلم الاسرار الی ان قال واما علم الاسرار فھو العلم الذی فوق طور العقل ولذلک یتسارع الی صاحبہ الانکار لانہ حاصل من طریق الالہام وربما رھت بہ العقول الضعیفۃ والمتعصبۃ ومن ھنا کان من یریدہ

اور مخفی نہ ہے کہ جملہ علوم تین قسم پر ہیں۔ علم عقل و علم احوال وعلم اسرار آگے چل کر کہا ہے کہ علم اسرار وہ علم ہے جو طور عقل سے فوق ہے اور اسی لیے اس علم والے پر جلدی انکار کر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ طریق الہام سے حاصل ہوتا ہے (جس سے اہل استدلال خالی ہیں) اور اکثر تو عقول ضعیفہ یا متعصبہ اس علم کو رد کر دیتے ہیں۔

تفهیم العلم لغیرہ لا یقدر ان یوصل العلم الی الافہام الضعیفۃ الا بضرب الامثلۃ والخطابیات الشعریۃ واکثر علوم الکمل من ھذا القبیل اھ ملخصاً (فصل ثالث ص۲)

اور اسی وجہ سے (کہ وہ عقل سے خارج ہیں) جو شخص یہ علم دوسرے کو سمجھانا چاہتا ہے وہ افہام ضعیفہ تک اس علم کو پہنچانے پر کسی طرح قادر نہیں ہوتا بجز اس کے کہ کچھ مثالیں یا خطابیات شعریہ بیان کرے (اس میں اور بھی بعد بڑھ جاتا ہے) اور کاملین کے اکثر علوم اسی قبیل سے ہیں۔

(۱۹) وقال فی الباب السادس والسبعین والمائۃ ثم علوم باللہ الی قولہ تصحب الحمایۃ۔

(ترجمہ) یہ وہی قول ہے جو فصل اول ص۱ میں گزر چکا ہے اس سے اس فصل کا مقصود بھی ثابت ہوتا ہے، اس لیے یہاں لایا گیا

(۲۰) قال فی الباب الخامس والسبعین والمائتین من الفتوحات یجب علی کل عارف ستر ما تعلمت الحق تعالیٰ بہ

(ترجمہ) شیخ رضؓ نے فتوحات کے باب دو سو پچھتر میں کہا ہے کہ ہر عارف پر واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے قلب پر

ہم تم سی آگاہ ہیں اس کے خط کی شکایت سے
محروم ہیں باتیں اور تار بس ہے

على قلبه من علوم الاسرار ولا يظهره للعامة فيقع عليه النكير وهذا قال ابو القاسم الجنيد سيد هذه الطائفة لا يبلغ احد درجة الحقيقة حتى يشهد عليه الف صديق بانه زنديق وذلك لانه اذا نطق بعلوم الاسرار لا يسع الصديقين الا ان ينكروا عليه غيرة على ظاهر الشريعة المطهرة۔
(فصل رابع ص۲۵)

اسرار سے جو عطوفت فرمائی ہے اس کو پوشیدہ رکھے اور عام کے سامنے اس کو ظاہر نہ کرے جس سے اس پر نکیر واقع ہو (عوام کی طرف سے تو بوجہ نہ سمجھنے کے اور خواص کی طرف سے بضرورت حفظ نظام شریعت کے) اسی وجہ سے سید الطائفہ ابو القاسم جنیدؒ نے فرمایا ہے کہ کوئی شخص درجہ حقیقت تک نہیں پہنچتا جب تک کہ اس پر ہزار صدیق یہ شہادت نہ دیں کہ یہ زندیق ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب وہ علوم اسرار کے ساتھ نطق کرتا ہے۔ صدیقین کو بدون انکار کے کوئی چارہ نہیں رہتا ظاہر شریعت مطہرہ پر غیرت کے سبب۔

(۱۲) فعلم ان سبب انکار لبعض الناس على

(ترجمہ) پس معلوم ہوا کہ بعض لوگوں نے جو صوفیہ پر نکیر کیا

الصوفیۃ انما ھو لدقۃ مدارکہم — ہے اس کا سبب صرف یہ ہے
ولان المنکر لزم الادب — کہ ان کے مناشی ادراک دقیق
لسلم للقوم علی ما خالف — ہیں اگر منکر ادب کا التزام کرتا
فہمہ مما لم یعارض کتابا — تو جو اس کے فہم کے خلاف ہوتا
ولا سنۃ ولا اجماعا (مبحث — مگر کتاب و سنت و اجماع کے
ثامن دار بعین ج ۲ صفحہ ۹۲) — معارض نہ ہوتا تو اس کو صوفیہ
کے لئے مسلم رکھتا (یعنی اعتراض نہ کرتا گو قبول بھی نہ کرتا)

(۲۲) وقد رأیت فی کتاب (ترجمہ) میں نے شیخ عز الدین بن عبد السلام
الرعایۃ للشیخ عز الدین ابن — (جو کہ اپنے زمانہ میں مصر میں
عبد السلام سلطان العلماء — سلطان العلماء تھے) ان کی کتاب
بمصر فی عصرہ ما نصہ کل الناس — الرعایۃ میں دیکھا ہے کہ تمام
قعدوا علی رسوم الشریعۃ — آدمی شریعت کے نشانوں پر
وقعد الصوفیۃ علی قواعد — بیٹھے ہیں، اور صوفیہ اس کے
ھا التی لا تتزلزل (مبحث — مرکزوں پر بیٹھے ہیں، جن میں تنزل
وجلد وصفحہ مذکورہ) — نہ ہو۔

(۲۳) قال الجلال المحلی وغیرہ — (ترجمہ) جلال الدین محلی وغیرہ
ولا التفات الی من رمی الشیخ — نے فرمایا ہے کہ اس شخص کے

الجنید فی جملۃ من
رمی بالزندقۃ الی قولہ
کانا یقولات اتحبون ان
یرمی اولیاء اللہ بالزندقۃ
زورًا و بھتانا عند من لا
یعرف اصطلاحھم ثم قال
الشعرانی فعلم ان الانکار
لم یزل فی العلماء علی الصوفیۃ
فی کل عصر لدقۃ مدارکھم
لا لخروجھم عن الشریعۃ
معاذ اللہ ان یتبع الاولیاء
فی ذلک وان جاز ذلک
فی حقھم رمبحث وجلد
مذکور صد ۹۳ ص ۹)

قول کی طرف التفات نہ کیا جائے
جس نے متہمین بالزندقہ کی جماعت
میں حضرت جنید کو بھی متہم کیا
ہے (یعنی اتہام واقع بھی نہیں
ہوا کیونکہ یہ اسرار کو ظاہر نہ
فرماتے تھے) آگے چل کر کہتے
ہیں کہ حضرت جنید و حسن بصری
(ان علوم کو نہایت احتیاط
سے بند مکان میں ظاہر کرتے تھے
اور) فرماتے تھے کیا تم (ان
علوم کو ظاہر کر کے) یوں چاہتے
ہو کہ اولیاء اللہ (جن سے ہم
نے یہ علوم لئے ہیں) ایسے
لوگوں کے نزدیک جھوٹ اور

بہتان کے طور پر زندقہ کے ساتھ متہم کئے جاویں جو ان کی اصطلاحات
نہیں جانتے پھر امام شعرانی فرماتے ہیں پس معلوم ہوا کہ صوفیہ پر علماء
کے طرف سے ہر زمانہ میں انکار رہا ہے جس کا سبب ان کے

مناشی ادراک کا دقیق ہونا ہے نہ کہ ان کا شریعت سے خارج ہونا معاذ اللہ جو اولیاء اللہ اس میں واقع ہوں گو (بوجہ غیر معصوم ہونے کے عقلاً) یہ بھی ممکن ہے (مگر ہر ممکن کے لیئے وقوع یا قرب وقوع بھی لازم نہیں نظراً الی الدلائل ومنہا حدیث انتم شہداء اللہ فی الارض اس میں نہایت بعد ہو گیا ہے)

ف حضرت جنیدؒ کے قول سے بھی جو کہ بالاجماع مسلم ہیں اور ظاہراً بھی مشتبہ نہیں ہوئے۔ اسرار و اہل اسرار کے ساتھ جو معاملہ رکھنا چاہیئے، معلوم ہو گیا کہ ان پہ نکیر تو کجا نکیر کا سبب بھی نہ بنیں۔

(۲) وقال الغزالی فی اقسام علوم الآخرة فالقسم الاول علم المکاشفة وهو علم الباطن وذلک غایة العلوم وقال بعض العارفین من لم یکن له نصیب من هذا العلم اخاف علیه سوء الخاتمة وادنی نصیب منه

امام غزالیؒ نے اقسام علوم آخرۃ میں فرمایا ہے کہ اول ان میں سے ایک قسم علم مکاشفہ ہے اور وہ علم باطن ہے اور یہ غایت ہے تمام علوم کی (باقی عمل کا غایت ہونا دوسری حیثیت سے ہے۔) بعض عارفین نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو اس علم

التصدیق بہا وتسلیمہا لاھلہا الخ (احیاء العلوم کتاب العلم)

کوئی حصہ حاصل نہ ہو، مجھ کو اس پر سوءِ خاتمہ کا اندیشہ ہے اور ادنیٰ درجہ کا حصہ (کہ سوءِ خاتمہ سے بچانے کے لئے وہ بھی کافی ہے) یہ ہے کہ اس کی تصدیق کرے اور اس علم والوں کے لئے اس کو مسلم رکھے (اعتراض اور گستاخی نہ کرے کہ اولیاء سے عداوت رکھنے میں سوءِ خاتمہ کا خطرہ ہے)

(۲۵) قال القاضی ثناء اللہ رحمہ اللہ فی تفسیرہ تحت آیۃ کما ارسلنا فیکم رسولا منکم یتلوا علیکم آیاتنا الآیۃ من اراد ان ینطق بتلک المعارف فلابد لہ من ایراد مجازات واستعارات لایھتدی الی مرامھا العوام فیفسقونہ ویکفرونہ فان قیل فای ضرورۃ فی التکلم بہا وما بال القوم یصنفون فیہا مجلدات قلت لیس الغرض

(ترجمہ) قاضی ثناء اللہ نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ جو شخص ان معارف کے ساتھ تکلم کرنا چاہتا ہے اس کو ایسے مجازات و استعارات لانا پڑتا ہے کہ اس کے مقصود تک عوام کی رسائی نہیں ہوتی، اس لئے وہ لوگ اس کو فاسق اور کافر بناتے ہیں۔ اگر کوئی سوال کرے کہ پھر اس کے ساتھ تکلم کرنے کی اور تصنیف کرنے کی کیا ضرورت ہے، جواب دوں گا کہ ان تصنیفات

من تلك التصنيفات اعطاء
تلك العلوم ولا يحصل بمطالعة
تلك الكتب شيء من القرب
والولاية بل الغرض منها تنبيه
العارفين المحصلين لتلك
العلوم بالجذب والسلوك
على بعض تفاصيلها وتطبيق
احوال المريدين ومواجيدهم
على احوال الاكابر ومواجيدهم
كي يظهر صحة احوالهم وتطمئن
بها قلوبهم وكثيرا ما يتكلمون
فتلك المعارف في غلبة
الاحوال فالطريق السوي
للعوام عند مطالعة كتبهم
وسماع كلامهم هو الانكار
وحمله على ظاهر الشريعة
مهما امكن بالتاويلات فان

سے غرض ان علوم کا افادہ نہیں
ہے اور نہ ان کے مطالعہ سے
قرب اور ولایت حاصل ہوتی
ہے بلکہ مقصود اس سے ان عارفین
کو جو کہ ان علوم کو جذب اور سلوک
سے حاصل کر رہے ہیں بعض تفصیلات
پر متنبہ کرنا ہوتا ہے اور مریدین
کے احوال و مواجید کو اکابر کے
احوال و مواجید پر منطبق کرنا ہوتا
ہے تاکہ ان کے احوال کا صحیح
ہونا ظاہر ہو جائے اور اس سے
ان کے قلوب کو اطمینان ہو جائے
اور بسا اوقات ان معارف
کے ساتھ غلبۂ احوال میں تکلم کرتے
ہیں۔ پس طریق مستقیم عوام کے
لئے ان حضرات کا کلام سننے کے
وقت اور ان کی کتابوں کو

کلامھم رموز و اشارات ارتفع بعض علمائی علام الغیوب کما ھو شان المتشابھات فان فی کلامھم مجازات و استعارات مصروفۃ عن الظاھر ولیس شئ منھا مخالفا للشرع بل ھی لب الکتاب والسنۃ رزقنا اللہ سبحانہ بفضلہ والمنۃ (تفسیر مظہری)

مطالعہ کرنے کے وقت یہ ہے کہ اعتراض نہ کریں اور ان کو بقدر امکان تاویلات کرکے ظاہر شریعت پر محمول کریں، کیونکہ ان کا کلام رموز و اشارات ہوتے ہیں یا اگر تاویل سمجھ میں نہ آوے تو) علام الغیوب کے حوالہ کریں، جیسا کہ متشابہات کی شان ہوتی ہے، کیونکہ ان کے کلام میں مجازات و استعارات ہوتے ہیں جو ظاہر سے پھیرے جاتے ہیں، ان میں کوئی بات شرع کے خلاف نہیں ہوتی بلکہ وہ کتاب و سنت کا مغز ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ ہم کو اپنے فضل و احسان سے نصیب فرمادے۔ ختم ان عبارات مذکورہ

فصل ہذا سے کتب تصوف و علمائے تصوف کے ساتھ معاملہ رکھنے کا یہ خلاصہ ہوا کہ جن حضرات میں قبول کے علامات ظاہر ہیں اور منجملہ ان علامات کے علمائے محققین کا حسن ظن بھی ہے، ان کے ساتھ حسن اعتقاد رکھے اور ان کے کلام میں اگر کوئی امر ظاہراً

خلاف سواد اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اس کے موافق نہ رکھے نہ اس کو کسی کے سامنے نقل کرے نہ ایسی کتابوں کا مطالعہ خود کرے جب تک کسی شخص سے نہ پڑھ لے، کیونکہ ان حضرات کا مقصود عوام کے لئے تدوین نہیں ہے بلکہ عوام سے وہ خود اخفاء فرماتے تھے بلکہ اعتقاد تو سواد اعظم کے موافق رکھے اور اس کلام میں اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے ورنہ یا غلبہ حال پر محمول کرلے یا اعداء کے ملحق کر دینے کا احتمال کرے یا مثل متشابہات کے اس کو مفوض بحق کرے، اور بے سمجھے اعتراض اور گستاخی نہ کرے، کیونکہ گو وہ معصوم نہ تھے لیکن شریعت کے بے حد مطیع تھے چنانچہ غیر معذور پر ان سے خود نکیر منقول ہے، اور اسی لئے احکام میں ان سے کوئی ایسا امر منقول نہیں۔ صرف بعض اسرار منقول ہیں جن کا مبنیٰ ذوق و کشف ہے، اور تعبیر خاص اصطلاحات میں کی گئی ہے اور ان دونوں سے عوام واہل ظاہر بے بہرہ ہیں۔ اس لئے اس کلام کے معارض شریعت ہونے کا یہ لوگ فیصلہ نہیں کر سکتے، گو رتبہ میں ان سے بھی بڑھے ہوئے ہوں، اس لئے ان کو اجمالاً تسلیم کر لینا چاہیئے، ورنہ گستاخی سے سوء خاتمہ کا

غرف ہے۔ البتہ جو شخص ویسا ہی محقق ہو اس کو حق ہے کہ اس پر مفصلاً رد کر دے، خواہ درجہ خطا اجتہادی تک خواہ البطال تک۔

فصل چہارم

اور معظم مقصود رسالہ کا یہی فصل ہے۔ اس میں اول اقوال منسوبہ الی الشیخ نقل کیے جاویں گے جو منشا ہوئے ہیں اعتراضات کے اور ان کے بعد وہ اقوال حضرت شیخ کے وارد کئے جاویں گے جن سے ان اعتراضات کا جواب حاصل ہوتا ہے، اقوال اعتراضیہ کو بعنوان اعتراب شروع کیا جاوے گا اور اقوال جوابیہ کو بعنوان اقتراب لایا جاوے گا، جیسا تمہید میں بھی مع تفسیر ان عنوانات کے مذکور ہوا ہے۔

الاعتراض (۱)

مما انکرہ المتعصبون علی الشیخ بحسب الاشاعۃ قولھم ان الشیخ محی الدین یقول بفساد قول لا الہ الا اللہ وذلک کفر (فصل ثانی ص۱۳)

(ترجمہ) متعصبین نے ایک اعتراض شیخ پر محض افواہی روایت کی بنا پر یہ کیا ہے کہ شیخ محی الدین کلمہ لا الہ الا اللہ کے غیر صحیح ہونے کے قائل ہیں اور یہ کفر ہے۔

الاقتراب (۱)

فی الفص الموسوی من الفصوص قبضہ عند ایمانہ قبل ان یکتسب شیئاً من الاثام والاسلام یجب ما قبلہ (الحل الاقوم مقام عشرین) وقال الشعرانی والجواب بتقدیر صحۃ ذلک عنہ ان المراد ان الحق تعالی ثابت فی الوحدانیۃ

(ترجمہ) شیخ نے فص موسوی میں ایک شخص کے باب میں (جس نے مرتے وقت یہ کلمہ امنت انہ لا الہ الا الذی امنت بہ بنو اسرائیل کہا تھا جو ہم معنی ہے لا الہ الا اللہ کا) اور اس شخص کے متعلق اس کلمہ کے نافع ہونے نہ ہونے کی مستقل

قبل اثبات المثبت ومن كان
ثابتا لا يحتاج الى اثباتك اذ
ما ثم من تلثبت الوهية
من الخلق حتى ينفي وانما تعبد
المؤمن بذلك على سبيل
التلذذ بذكر الله على
ذلك وحاشاه ان يصرح
بفساد قول لا اله الا الله
هذا لا يقوله عاقل لانها
من القرآن المعظم فافهم
(فصل ثانی ج ص ۱۳)

بحث ۲۳ میں آتی ہے جو اس
مقام کے ہمارے مقصود کو
مضر نہیں، یہ فرمایا ہے کہ اللہ
تعالیٰ نے اس کی روح اس کے
مومن ہونے کے وقت قبل
اس کے کہ وہ کوئی گناہ کا کام کرے
قبض فرمائی اور اسلام تمام
گذشتہ (کفر و معصیت)، کو
محو کر دیتا ہے تو دیکھو اس
عبارت میں لا الٰہ الا اللہ
کہنے کو ایمان اور اسلام فرمایا

تو اگر اس کے معنی صحیح نہ ہوتے تو یہ کلمہ ایمان و اسلام کیسے
ہو جاتا تو معلوم ہوا کہ شیخ کی طرف اس قول کی نسبت غلط
ہے پھر نسبت کرنے والے نے کوئی حوالہ بھی نہیں دیا اور امام
شعرانی نے علی سبیل التنزل جواب میں یہ فرمایا ہے کہ اگر شیخ
سے اس کی روایت صحیح بھی ہوتی تو اس قول سے مراد یہ ہو سکتا
ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کے معنی اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات

اور غیر اللہ کی الوہیت کی نفی ہے اور اس اثبات و نفی کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ کہنے والا اپنے اس اعتقاد کو ظاہر کرتا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی الوہیت کو ثابت اور غیر اللہ کی الوہیت کو منفی مانتا ہوں۔ یہ تو صحیح ہے اور شارع کی مراد اس کلمہ کی تعلیم سے اسی اعتقاد کا اظہار و اقرار کرانا ہے اور اس معنی کو کوئی غیر صحیح نہیں کہہ سکتا اور دوسرا مطلب یہ کہ نعوذ باللہ واقع میں بدون کسی کے ثابت کئے الوہیت حق ثابت نہیں اور الوہیت غیر حق منفی نہیں، کہنے والے کے ثابت کرنے سے وہ ثابت ہو گی اور اس کے نفی کرنے سے یہ منفی ہو گی

جیسے کوئی شخص زید سے دوستی پیدا کرے اور دوسروں سے دوستی قطع کر دے اور پھر کہے کہ میرا کوئی دوست نہیں بجز زید کے، یہاں زید کی دوستی کے اثبات کا اور غیر زید کی دوستی کی نفی کا اس شخص کے ثابت کرنے سے اور نفی کرنے سے تحقق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ کلمہ شریف کا مطلب بالکل فاسد ہے تو شیخ اس کو فاسد کہہ رہے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تو اپنی الوہیت میں خود ثابت ہیں کسی مثبت کے اثبات کے محتاج نہیں مومن محض بطور عبادت کے اس کا تلفظ اس لئے کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو اجر دے

اور حاشا وکلا کہ شیخ کلمہ لا الہ الا اللہ کے فساد معنی کے قائل ہوں
شیخ تو بڑی چیز ہیں ادنیٰ عاقل بھی ایسی بات نہیں کہہ سکتا کیونکہ
یہ تو قرآن کا جزو ہے کیا نعوذ باللہ شیخ قرآن کے منکر ہیں ؟ خوب
سمجھ لو ، خصوص جبکہ اپنے عقیدہ صغری میں قرآن کی حقیقت کی
تصریح بھی فرمائی ہے بقولہ سماہ التنزیل (خطبہ ص ۵) نیز ایک
مقام پر حدیث سجلات کی شرح میں تصریحاً لا الہ الا اللہ کی فضیلت
اور خاصیت ذکر کی ہے بقولہ انما دخلت لا الہ الا اللہ میزانہ
لانہ کان یقول لا الہ الا اللہ معتقد الہا الخ (مبحث
ثامن وستون ج ۲ ص ۱۶۳) اور فتوحات کے باب تین
سو چوالیس میں فرمایا ہے ۔ فلا یبقی فی النار من قال لا الہ الا
اللہ محمد رسول اللہ ولو مرۃ واحدۃ فی عمرہ ومات علی ذالک
(مبحث حادی وسبعون ج ۲ ص ۱۷۹) پس فص موسوی کی
عبارت سے جواب الزامی ہے ، ان کے مقابلہ میں جو اس عبارت
کو شیخ کی مان کر اس عبارت سے مستقل اعتراض کرتے ہیں کہ ایک
کافر کے ایمان کے قائل ہیں اور دوسری عبارت سے جواب تحقیقی ۔

الاعتراض (۲)

ومن ذلک دعوی المنکر ان الشیخ یقول فی کتبہ مراراً لا موجود الا اللہ (فص ثانی ص۱۳)

(ترجمہ) ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ معترض یہ دعوے کرتا ہے کہ شیخ اپنی کتابوں میں بار بار یہ کہتے ہیں کہ لا موجود الا اللہ یعنی سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی موجود نہیں (اور اس سے شرائع کا ابطال لازم آتا ہے کیونکہ سب احکام فرع وجود ہی کے ہیں، جب وجود ہی نہیں تو احکام کہاں)

الاقتراب (۲)

قال فی العقیدۃ الصغریٰ التی صدر بہا فی الفتوحات المکیۃ موجود بذاتہ من غیر افتقار الی موجد یوجدہ بل کل موجود مفتقر الیہ فی وجودہ فالعالم کلہ

(ترجمہ) شیخ نے اپنے عقیدہ صغریٰ میں جس سے فتوحات مکیہ کو شروع کیا ہے فرمایا ہے کہ حق جل شانہ بذاتہ موجود ہے کسی موجد کی طرف اس کو احتیاج نہیں بلکہ تمام موجودات اپنے وجود میں اسی کے محتاج

موجد به وهو تعالی موجود
بنفسه الخ (مقدمہ ص۲)
وقال فی قوله صلی الله علیه
وسلم اصدق بیت قالته
العرب الا کل شیء ما خلا الله
باطل اعلم ان الموجودات
کلها وان وصفت بالباطل
فهی حق من حیث الوجود لکن
سلطان المقام اذا غلب علی
صاحبه یری ان ما سوی
الله باطل من حیث انه
لیس له وجود من ذاته فحکمه
حکم العدم وهذا من بعض
الوجوه التی یمتاز الحق تعالی
به من کونه موجودا عن
وجود خلقه مع انه علی الحقیقة
لیس بینه وبین خلقه

ہیں پس تمام عالم اس کے واسطہ
سے موجود ہے اور وہ بذاتہ موجود
ہے (اس قول میں تصریح ہے)
کہ ماسوی اللہ بھی وجود کے ساتھ
متصف اور موجود ہے معلوم
ہوا کہ لا موجود الا اللہ کے
وہ معنی نہیں جو ظاہراً مفہوم
ہوتے ہیں بلکہ دوسرے معنی
مراد ہیں جو عنقریب مذکور ہوتے
ہیں) اور شیخ نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد
کے متعلق کہ عرب کے اقوال میں
سب سے زیادہ سچا شعر یہ ہے
کہ یاد رکھو سب ماسوی اللہ
باطل ہے۔ یہ فرمایا ہے کہ جاننا
چاہیئے کہ موجودات اگرچہ (اس
قول میں) باطل (غیر ثابت) کے

اشتراک لجهة من الوجوه
(الكبريت الاحمر على هامش
اليواقيت ج ۲ صـ ۱۴۶) قال
الشعرانی فی الجواب ان
معنى ذلك بتقدير صحته
عنه انه لا موجود قائم
بنفسه الا هو تعالی وما
سواه قائم بغيره كما اتانا
الیه حدیث الا کل شئ ما
خلا الله باطل ومن كانت
حقیقته کذلک فهو الى العدم
اقرب اذ هو وجود مسبوق
لعدم وفی حال وجوده
متردد بین وجود و عدم
لا تخلص لاحد الطرفين
فان صح ان الشیخ قال لا موجود
الا الله فانما قال ذلک عندما

ساتھ موصوف کئے گئے ہیں تاہم
وہ وجود کے اعتبار سے حق
(یعنی ثابت) بھی ہیں لیکن (غیر
ثابت قرار دینے کی وجہ یہ ہے
کہ صاحب مقام پر جب مقام
کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ تمام ماسوا
اللہ کو باطل (غیر ثابت) دیکھتا
ہے کہ اس کا وجود خود اس
حیثیت سے اس کی ذات سے
نہیں ہے (بلکہ غیر سے مستفاد
ہے) اس لئے وہ حکم عدم میں
ہے (پس وہ حقیقتاً موجود ہے
اور حکماً معدوم ہے اور یہ بھی
منجملہ ان وجوہ کے ہے جن
سے حق تعالیٰ اپنے موجود ہونے
کے اعتبار سے وجود خلق سے
ممتاز ہے۔ (اس طرح سے

تلاشت عندہ الکائنات حین شہودہ الحق تعالیٰ بقلبہ کما قال ابوالقاسم الجنید من شہد الحق لم یر الخلق اھ (فصل ثانی ص۱۳) کہ حق تعالیٰ کا وجود غیر سے مستفاد نہیں اور خلق کا وجود غیر سے مستفاد ہے) باوجودیکہ حقیقی طور پر حق تعالیٰ میں اور مخلوق میں کسی وجہ سے بھی اشتراک نہیں ہے (اور اسی طرح وجود میں بھی حق اور خلق کے درمیان حقیقی اشتراک نہیں بلکہ وہی امتیاز ہے جو ابھی مذکور ہوا گو اشتراک اسمی ہے کہ دونوں کے وجود پر لفظ وجود اطلاق کیا جاتا ہے (اس میں بھی تصریح ہے مخلوق کے لئے وجود ثابت ہونے کی) امام شعرانی نے (اعتراض مذکور کے) جواب میں یہ فرمایا ہے (اور اسی میں اس معنی مراد کا بیان ہے جس کے ذکر کا وعدہ اوپر کیا گیا ہے وہ یہ) کہ اگر اس قول الا موجود الا اللہ) کی نقل ان سے ثابت ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ بجز حق تعالیٰ کے کوئی موجود بالذات نہیں ہے اور اس کے سوا سب موجود بالغیر ہیں جیسا کہ اس طرف یہ حدیث مشیر ہے الا کل شئی ما خلا اللہ باطل (سو جب حدیث میں بھی ماسوی اللہ کو باطل فرمایا ہے تو شیخ ہی نے اس سے زیادہ کیا کہدیا جس پر اعتراض کیا جائے، پس حدیث میں جو معنی ہیں غیر ثابت کے وہی

معنی کلام شیخ میں ہیں غیر موجود کے یعنی غیر ثابت بالذات وغیر موجود بالذات) اور (اسی کی کچھ توضیح آگے آتی ہے یعنی) جس شخص کی حقیقت ایسی ہو کہ (اس کا وجود بالذات نہ ہو) سو وہ عدم سے زیادہ قریب ہوگا۔ کیونکہ وہ ایسا وجود ہوگا جس سے سابق بھی عدم ہوگا اور خود حالت وجود میں بھی وجود و عدم کے درمیان دائر ہوگا کسی ایک جانب کے لئے خالص نہ ہوگا (ہر آن میں احتمال رہے گا کہ شاید اس وقت ہی عدم طاری ہو جاوے) پس اگر ثابت بھی ہو جائے کہ شیخ نے یہ قول کہا ہے لا موجود الا اللہ سو ایسی حالت میں کہا ہوگا جبکہ ان کی نظر میں سب کائنات مضمحل ہو گئی ہوں گی جبکہ انہوں نے اپنے قلب سے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ پس اسی اضمحلال وجود کو عدم کے مشابہ دیکھ کر وجود کی نفی فرما دی ہو گی) جیسا کہ ابوالقاسم جنیدؒ کا قول ہے کہ جو حق کا مشاہدہ کرے گا اس کو خلق نظر نہ آوے گی (اور حضرت جنیدؒ باتفاق قوم اہل تمکین سے ہیں اور شطح سے مبرا ہیں۔ ان کا قول بھی شیخ ہی کی مثل ثابت ہے۔

الاعتراض (۳)

ومن ذلك دعوى المنكرين الشيخ رحمه الله تعالى جعل الحق والخلق واحد (فصل ثانی ص۱۳ ج۱)

(ترجمہ) ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ معترض یہ دعویٰ کرتا ہے کہ شیخ نے حق کو اور خلق کو ایک کہا ہے۔

الاقتراب (۳)

وقد ذکر الشیخ فی الباب السابع والخمسین وخمسمائۃ من الفتوحات المکیۃ بعد کلام طویل ما نصہ وھذا یدلك صریحا علی ان العالم ما ھو عین الحق تعالی اذ لو کان عین الحق تعالی ما صح کون الحق تعالی بدیعا انتھی (فصل ثانی ص۱۳ ج۱)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات مکیہ کے باب پانسو ستاون میں ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ یہ تقریر تم کو بصراحت اس پر رہنمائی کرتی ہے کہ عالم حق تعالیٰ کا عین نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ حق تعالیٰ کا عین ہوتا تو حق تعالیٰ کا بدیع ہونا صحیح نہ ہوتا جس کی حقیقت ہے عدم سے وجود

وقال فی الفص الآدمی فلذلک الصفات وصفنا بما وصف به نفسه من جمیع الوجوہ فلابد من فارق ولیس الا افتقارنا الیہ فی الوجود وتوقف وجودنا علیہ لامکاننا وغناہ عن مثل ما افتقرنا الیہ الخ۔

الجمل الاقوم

ہیں لانے والا کیونکہ عالم اگر عین حق ہوتا نعوذ باللہ منہ اور حق تعالیٰ کبھی عدم کے ساتھ متصف نہیں ہوا تو عالم بھی عدم کے ساتھ متصف نہ ہوگا۔ پھر اس کو عدم سے وجود میں لانے کے کیا معنی ہوتے پس ثابت ہوا کہ عالم اور حق متحد نہیں پس عینیت اور اتحاد اگر ان کے کلام میں ہے تو بمعنی اصطلاحی ہے جس کا حاصل ہے "تابعیت خلق للحق فی الوجود اور فص آدمی میں فرمایا کہ اسی طرح یہاں بھی ہے کہ اگرچہ حق تعالیٰ نے ہم کو بھی تمام وجوہ سے ان چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا جن سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے۔ پھر بھی کوئی فارق ضرور ہے اور فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اس پر موقوف ہے بوجہ اس کے کہ ہم ممکن ہیں اور وہ ایسی چیز سے غنی ہے جس میں ہم اس کے محتاج ہیں (اس سے بڑھ کر اس عینیت کے ابطال اور تباین کے اثبات پر کیا نص ہوگی)، ف اس کے متصل ہی عنوان میں اور زیادہ تصریحات ہیں، نفی اتحاد کی۔

الاغتراب الم،

قال شیخ الاسلام المخزومی رحمہ اللہ تعالی ولما وردت القاھرۃ عام توفی شیخنا سراج الدین البلقینی وذلک فی عام اربع و ثمان مائۃ ذکرت لہ ما سمعت من بعض اھل الشام فی حق الشیخ محی الدین من انہ یقول بالحلول و الاتحاد فقال الشیخ معاذ اللہ وحاشاہ من ذلک انما ھو من اعظم الائمۃ وممن سبح فی بحار علوم الکتاب والسنۃ الخ (فص اول ص۱۱)

(ترجمہ) شیخ الاسلام مخزومی فرماتے ہیں کہ میں جب قاہرہ میں پہنچا، جس سال ہمارے شیخ سراج الدین بلقینی کی وفات ہوئی اور یہ واقعہ سنہ آٹھ سو چار میں ہوا، میں نے ان سے اس امر کا تذکرہ کیا، جو شیخ محی الدین کے حق میں بعض اہل شام سے سنا تھا کہ وہ حلول و اتحاد کے قائل ہیں۔ شیخ نے فرمایا معاذ اللہ اور ان کی شان اس سے بالکل ارفع ہے وہ تو اعظم آئمہ سے ہیں اور ان لوگوں سے ہیں جو کتاب و سنت کے دریاؤں میں شناوری کئے ہوئے ہیں (تو ایسا شخص کہیں ایسے امر کا قائل ہو سکتا ہے۔ ف اس میں دلالت ہے کہ بعض معترضین

نے شیخ کی طرف حلول واتحاد کو بھی منسوب کیا ہے۔

الاقتراب (۱۵)

في العقيدة الصغرى للشيخ
تعالى الله ان تحله الحوادث
او يحلها وقال فيها استوى
على عرشه كما قال وعلى
المعنى الذي اراده (مقدمه
ص۵) وقال فردا صمدا
لا في شيء ولا على شيء
او قائما بشيء ولا مفتقرا الى
شيء ولا هيكلا ولا شبحا
ولا صورة ولا جسما ولا متحيزا
ولا مكيفا ولا مركبا ليس كمثله
شيء وهو السميع البصير
(شجرة الكون ص۹) اھ
وقال الشيخ في كلام طويل

(ترجمہ) شیخ کے عقیدۂ صغریٰ میں
ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے برتر
ہے کہ اس میں حوادث حلول کریں
یا وہ حوادث میں حلول کرے
اور اسی میں یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ
اپنے عرش پر مستوی ہے جیسا
خود فرمایا ہے اور اس معنی کو جو
مراد لیا ہے (اس سے بھی نفی
حلول واتحاد کی ظاہر ہے کیونکہ
مخلوق تو عرش پر مستوی نہیں تو
لا محالہ مستوی وغیر مستوی میں
تمائز ہوگا اور شجرۃ الکون میں
فرمایا کہ وہ فرد ہے، صمد ہے
نہ کسی شے کے اندر ہے، نہ کسی

وما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد
واما القائلون بالحلول فهم
اهل الجهل والفضول قال
الشعرانی فکذب واللہ ست
افتری علی الشیخ رحمہ اللہ
بانہ یقول بالحلول والاتحاد
(کبریت علی الهامش ص۱۲۵
ج۲) وعبارة الشیخ فی باب الاسرار
من الفتوحات اعلم ان اللہ
تعالی واحد باجماع ومقام
الواحد تعالی ان یحل فیہ
شیٔ او یحل ھو فی شیٔ الخ ،
(مبحث اول ج ص۲۹) وزاد
فی عقیدۃ الوسطی وتجد الشیٔ
(مبحث سادس ج۱ ص۶۳) و
قال فی الباب التاسع والستین
وماتہ القدیم لا یکون قط

شے پر (متمکن) ہے، نہ کسی شے
کے ساتھ قائم ہے نہ کسی شے
کا محتاج ہے نہ وہ ہیکل ہے نہ
تشبیہ ہے، نہ صورت ہے نہ
جسم ہے نہ حیز والا نہ ذی کیفیت
ہے نہ مرکب ہے اس کی مثل
کوئی چیز نہیں اور وہ سمیع بصیر
ہے (اس میں حلول و اتحاد
کی نہایت اہتمام کے ساتھ نفی
ہے) اور شیخ نے ایک کلام طویل
میں فرمایا ہے کہ اتحاد کا وہی
قائل ہو گا جو اہل الحاد ہو گا اور
جو لوگ حلول کے قائل ہیں وہ اہل
جہل اور فضول ہیں۔ امام شعرانی
نے اس کو نقل کر کے فرمایا لیس
جھوٹا ہے جس شخص نے شیخ پر افترا
کیا ہے کہ وہ حلول و اتحاد کے

محلا للحوادث ولا یکون	قائل ہیں اور شیخ کی عبارت فتوحات
حالاً فی المحدث الخ (مبحث	کے باب اسرار میں یہ ہے کہ جاننا
سادس ص۶۳ ج ۱) وقال	چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ بلا اختلاف
فی باب الاسرار لا یجوز لعارف	واحد (حقیقی) ہے اور واحد
ان یقول انا اللہ ولو بلغ	(حقیقی) کا مقام اس سے عالی
اقصی درجات القرب وحاشا	ہے کہ اس میں کوئی شے حلول کرے
العارف من ھذا القول حاشا	یا وہ کسی شے میں حلول کرے اور
انما یقول انا العبد الذلیل	عقیدہ وسطی میں اس عبارت کے
فی المسیر والمقیل (مبحث	بعد یہ بھی ہے کہ وہ اس سے
سادس ج ۱ ص۶۳)	بھی عالی ہے کہ کسی شے کے ساتھ

متحد ہو اور باب ایکسو انہتر میں فرمایا کہ قدیم کبھی حوادث کا محل نہیں ہوتا اور نہ حادث میں حال ہوتا ہے اور باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ کسی عارف کو یہ کہنا جائز نہیں کہ میں اللہ ہوں، اگرچہ قرب کے انتہائی درجہ کو پہنچ جاوے اور وہ اس قول سے بہت بہت بعید وہ تو کہتا ہے کہ میں عبد ذلیل ہوں، حرکت میں بھی، سکون میں بھی ۱۲

ف غالباً منکرین نے مسئلہ مظہرت کو غلط سمجھ کر حلول میں داخل کیا ہے، حالانکہ اس کو اس سے کچھ نسبت نہیں۔

الاعتراض (۵)

ومنه يعلم كل عاقل خارج
عن الهوى والتعصب ان
الشيخ رضی الله عنه بلغ
فی مقام التنزیه لله تعالی
مالا یکاد یری احدا من
الاولیاء بلغه وانه رض بری
من القول بالجسمیة خلاف
ما اشاعه عنه من لا یخشی
الله عز وجل
(اخر المبحث المرابع ص۵۵)

(ترجمہ) تقریر بالا سے (جو کہ
شیخ سے نقل کی گئی ہے) ہر عاقل
جو کہ ہوائے نفسانی اور تعصب سے
بری ہو جان لے گا کہ شیخ مقام
تنزیہ الٰہی میں اس حد پر پہنچے کہ اولیاء میں وہ کسی کو بھی
اس درجہ پر پہنچا ہوا نہ دیکھے گا،
اور یہ بھی جان لے گا کہ شیخ جسمیت
کے قائل ہونے سے بری ہیں۔
برخلاف اس کے جس کو ان سے
ایسے لوگوں نے شائع کیا ہے
جن کو خدا تعالیٰ کا خوف نہیں۔ **ف** معلوم ہوتا ہے شیخ پر یہ
اعتراض بھی کیا گیا ہے اور عجب نہیں کہ حضرت شیخ کے اس مذہب
سے جو کہ سلف کے موافق ہے کہ آیات صفات پر بلا تاویل و
بلا کیف اعتقاد رکھنا چاہیئے، تجسیم کا شبہ پیدا ہو گیا ہو، چنانچہ
ان کا قول امام شعرانی نے نقل کیا ہے۔ قال فی الباب السابع

والسبعين وثلثمائة اعلم انه يجب الايمان بآيات الصفات واخبارها على كل مكلف قال وقد اخبر الله تعالى عن نفسه على السنة رسله ان له يداً ويدين واصبعاً واصبعين واصابع وعيناً وعينين واعيناً ومعية وضحكاً وفرحاً وتعجباً واتياناً ومجيئاً واستواء على العرش ونزولاً منه الى الكرسي والى سماء الدنيا واخبران له بصراً وعلماً وكلاماً وصوتاً وامثال ذلك من نحو الهرولة والحد والمقدار والرضا والغضب والفراغ والقدم قال وهذا كله معقول المعنى مجهول النسبة الى الله تعالى يجب الايمان به لانه حكم حكم به الحق على نفسه فهو اولى مما حكم به مخلوق وهو العقل الخ (مبعث ثا من عشر ص۱۰۱)

الاقتراب (۵)

قال فی العقیدۃ الصغریٰ	(ترجمہ) شیخ نے عقیدہ صغریٰ
لیس بجوھر فیقدر له المکان	میں فرمایا کہ وہ جوہر نہیں کہ اس
ولا لعرض فیستحیل علیه	کے لئے مکان مقدر ہو نہ عرض
البقاء ولا بجسم فیکون له	ہے کہ اس پر بقا محال ہو نہ جسم

الجہتہ و التلقاء الخ[1] ہے کہ اس کے لئے جہتہ اور
(مقدمہ صئے) سمت ہو، ف اس میں صریح
لفظ سے نفی ہے جسمیت کی۔

الاغتراب مع الاقتراب (۶۱)

ذکر الشیخ فی الباب الخامس والعشرین وماتین من الفتوحات انہ لایجوز ان یقال ان الحق تعالیٰ مفتقر فی ظہور اسمائہ وصفاتہ الی وجود العالم لان لہ الغنی علی الاطلاق قلت وھذا رد صریح علی من نسب الی الشیخ انہ یقول ان الحق تعالیٰ مفتقر فی ظہور حضرات اسمائہ تعالیٰ الی خلقہ ولو

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب دوسو اور پچیس میں ذکر کیا ہے کہ یہ کہنا جائز نہیں کہ حق تعالیٰ اپنے اسماء وصفات کے ظہور میں وجود عالم کا محتاج ہے کیونکہ اس کے لئے غنائے مطلق ثابت ہے۔ شعرانی فرماتے ہیں کہ یہ رد صریح ہے۔ اس پر جو شیخ کی طرف اس امر کو منسوب کرتا ہے کہ وہ اس کے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ اپنے اسماء کے ظہور میں مخلوق

---

[1] معناہ ما فی قولہ تعالیٰ ولما توجہ تلقاء مدین ۱۲ منہ

لاخلقه ما ظهر ولا عرفه احد
(سبحت خامس ص۵۹ ج ۱)
وقال الشیخ فی الباب الثانی
والسبعین ان اللہ تعالیٰ
لم یوجد العالم لافتقاره
الیه وانما الاشیاء فی حال
عدمها الامکانی لما طلبت
وجودها ممن هی مفتقرة
الیه بالذات وهو اللہ تعالیٰ
لا یعرف غیره فلما طلبت
بفقرها الذاتی من اللہ تعالیٰ
ان یوجدها قبل الحق تعالیٰ
سوالها لا من حاجة قامت
به الیها الی آخر ما قال ثم
قال وهذه مسئلة لو
ذهبت عینك جزاء لتحصیلها
لکان قلیلا فی حقها فانها

کا محتاج ہے اور اگر مخلوق نہ
ہوتی تو وہ ظاہر ہی نہ ہوتا اور نہ
اس کی کسی کو معرفت ہوتی ۔
(ف) ایک ظہور بذاتہ ہے جو
اس کی صفت ہے اس کے ساتھ
قبل خلق بھی متصف ہے ۔ ایک
ظہور للخلق ہے جس کی حقیقت
ہے، اطلاع الخلق علیہ وہ مخلوق
کی صفت ہے اور موقوف ہے
وجود خلق پر اسی طرح معرفۃ
الخلق بہ کہ مرادف ہے اس کا
تو اس سے احتیاج خلق کی لازم
آئی (لا محذور فیہ) اور شیخ
نے بہترویں باب میں فرمایا ہے
کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو اس لئے
ایجاد نہیں کیا کہ وہ عالم کی
طرف احتیاج رکھتا تھا بلکہ خود

مزلة قدم ذل فيها كثير
من اهل الله تعالى والتحقوا
فيها بمن ذمهم الله تعالى
في قوله لقد سمع الله قول
الذين قالوا ان الله فقير
ونحن اغنياء انتهى فان
قلت قد نقل بعضهم عن
الشيخ انه كان ينشد
الكل مفتقر ما الكل مستغنى
هذا هو الحق قد قلنا ولا
نكنى - فالجواب ان مثل ذلك
مدسوس عليه في كتاب
الفصوص وغيره فان هذا
نصه يكذب انا قل عنه
خلاف ذلك (مبحث خامس
ج ۱ ص۱۱) قال الشعرانى الخ
بعد نقل بعض كلام الشيخ و

اشیاء نے اپنی حالت عدم امکانی
میں اپنے وجود کو اس ذات
سے طلب کیا جس کی طرف وہ
اشیاء محتاج تھیں اور وہ اللہ
تعالیٰ ہے (کیونکہ) وہ اللہ
تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں پہچانتیں
پس جب انہوں نے اپنے فقر
ذاتی سے اللہ تعالیٰ سے اپنے
ایجاد کو طلب کیا تو اللہ تعالیٰ
نے ان کے سوال کو منظور کر
لیا نہ کسی حاجت کے سبب
جو اللہ تعالیٰ کو ان اشیاء کی
طرف ہو۔ پھر دور تک اس کی
تقریر کر کے فرمایا کہ یہ مسئلہ البیا
(عزیزہ) ہے کہ اگر اس کے حاصل
کرنے کے عوض میں تیری آنکھ
بھی جاتی رہے تو اس مسئلہ کے

وقد بان لك انہ رضی	حق کے مقابلہ میں قلیل ہے کیونکہ
اللہ تعالیٰ عنہ بریٔ من	اس مسئلہ میں بہت سے اہل
القول بان	اللہ کے قدم پھسل گئے اور وہ لوگ
الحق تعالیٰ بوصف مکونہ	اس مسئلہ کے بارہ میں ان لوگوں
مفتقرا الی العالم الخ (مبحث	میں جا ملے جن کی اس آیت میں
وح مذکور صہ ۶۲)	اللہ تعالیٰ نے مذمت فرمائی ہے

اس آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کا قول سن لیا ہے جو یوں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ (نعوذ باللہ) محتاج ہے اور ہم غنی ہیں اھ شعرانی کہتے ہیں کہ اگر تم یہ کہو کہ بعض نے شیخ سے نقل کیا ہے کہ وہ یہ شعر پڑھا کرتے تھے کہ ہر ایک دوسرے کی طرف مفتقر ہے (خلق وجود میں اور حق ظہور میں) کوئی بھی (من کل الوجوہ ایک دوسرے سے) مستغنی نہیں، یہی حق بات ہے، ہم اس طرح کہہ چکے کہ کتابہ بھی نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ یہ مضمون ان کی کتاب فصوص وغیرہ میں غلط الحاق کر دیا گیا ہے، کیونکہ اس مقام پر جو نقل کیا گیا ہے یہ ان کی تصریح ہے جو اس شخص کی تکذیب کرتی ہے جو اس کے خلاف ان سے نقل کرے اور شعرانی نے شیخ کے بعض کلام کو نقل کر کے فرمایا ہے کہ تم کو معلوم ہو گیا

ہو گا کہ شیخ اس قول سے بری ہیں کہ حق تعالیٰ افتقار الی العالم کے
ساتھ موصوف ہے رف میں نے خصوص الکلم میں اس مقام
کی شرح کی ہے جس میں علیٰ تقدیر صحۃ النقل افتقار مجازاً بمعنی مطلق
توقف و ربط لیا گیا ہے جس کا قرینہ بعد کے اشعار ہیں ؂

فان ذکرت غنیا لا افتقار بہ — فقد علمت الذی بقولنا نعنی
فالکل بالکل مربوط فلیس لہ — عنہ انفصال خذوا ما قلتہ عنی

اس میں تصریح کر دی ہے کہ اگر تم صفت غناء مطلق کا ذکر کر کے
اس دعویٰ پر اعتراض کرو تو ہم جواب دیں گے کہ تم نے ہمارے کلام
مذکور فی المقام الآخر سے جان لیا ہے جو ہم مراد لیتے ہیں، یعنی
ہر ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہے کسی کو کسی سے حالت وجود
میں بے تعلقی نہیں، گو حالت عدم میں یہ تعلق نہ رہے (اور یہ
مقام آخر جو قرینہ ہے اس تفسیر کا اشعار مذکور سے قبل کی یہ عبارت
ہے و اذ کان الارتباط بین من لہ وجود یعنی الخ جس کی
کچھ تقریر اس عبارت کے بعد والے ف کے تحت میں بھی کر دی
گئی ہے۔ ملاحظہ کر لیا جائے اور اسی مقام پر اس تاویل کے بعد میں
نے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ حق تعالیٰ کی نسبت لفظ افتقار و نفی
استغناء سے گو مجازاً ہی ہو، قلب کو تکلیف ہوتی ہے کہ لفظاً

معارضہ ہے نص واللہ الغنی وانتم الفقراء کا اس سے اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازی نے اختیار کی ہے ۔ ؎

سایہ معشوق گر افتاد بر عاشق چہ شد ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود آہ

ف ۔ اور اسی اشکال نسبت افتقار کے مشاکل ایک اشکال نسبت عبادت کا ہے فص ابراہیمی کی اس عبارت میں ولعبد نی واعبدہ اس کا جواب مولانا جامی نے اس تفسیر سے دیا ہے بطیعنی فیما اطلب منہ اور اس کو عبادت مشاکلۃ کہدیا (داخل الاقوم بحجابہ مقام رابع) مگر احقر کو اس جواب میں یہ کلام ہے کہ اطاعت کی نسبت میں بھی وہی اشکال ہے پھر اس میں بھی مجاز کا قائل ہونا ہوگا تو اہونیت راہی سے ایسے مجاز کے ساتھ کیوں نہ تفسیر کیجاوے جس میں پھر مجاز لینے کی حاجت نہ ہو اس لئے عبادت کی تفسیر اظہار شرف کی ساتھ اقرب واسہل ہے اس کی تائید اطلاقات شرعیہ سے بھی ہو سکتی ہے تقریر اس کی یہ ہے کہ حدیث میں حلف بغیر اللہ کو شرک فرمایا ہے رواہ الترمذی جس کی علت حلف کا تعظیم مفرط یعنی عبادت ہونا ہے، پس قسم عبادت ہوئی اور قرآن میں ہے فلا اقسم بالخنس الجوار الکنس واللیل اذا عسعس والصبح اذا تنفس وامثالہا الکثیرۃ اب اس کے ساتھ ایک

مقدمہ منضم کیا جاوے کہ صدق قسم مستلزم ہے صدق مقسم کو تو اقسم کا صدق مستلزم ہوا صدق اعبد کو یہاں توجیہ قسم کی معنی مجازی اظہار شرف کے ساتھ کی گئی ہے یہی تفسیر یعبدنی میں ممکن ہے، اسی طرح افتقار بالمعنی المجازی کی نظیر حدیث میں ہے من لم یدع قول الزور والعمل بہ فلیس للہ حاجۃ فی ان یدع طعامہ وشرابہ اور حقیقی معنے اس لئے متعذر ہیں کہ حاجت و عدم حاجت میں تقابل عدم و ملکہ کا ہے پس حاجت بمعنی عنایت و توجہ ہے سو افتقار بھی جو کہ مرادف حاجت کا ہے، عنایت کے ساتھ مفسر ہو سکتا ہے۔

الاغتراب مع الاقتراب (۷)

قال الشیخ والحق الذی نقول بہ ان العالم کلہ حادث وان تعلق بہ العلم القدیم انتھی قال الشعرانی فہذہ نصوص الشیخ محی الدین رض فی قولہ بحدوث العالم فکذب

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے فرمایا کہ امر حق جس کے ہم قائل ہیں یہ ہے کہ عالم تمام حادث ہے اگرچہ علم قدیم اس کے ساتھ متعلق ہے اھ امام شعرانی فرماتے ہیں کہ یہ شیخ کی تصریحات ہیں۔ حدوث

من افترى على الشيخ انه يقول بقدم العالم وقد كرر الشيخ الكلام على حدوث العالم في الفتوحات في نحو ثلثمائة موضع الى قوله و معلوم ان من يقول بقدم العالم من الفلاسفة لا يثبت شيئا من ذلك بل ولا يؤمن بالبعث والنشر ولا غير ذلك مما هو منقول عن الفلاسفة فقد تحقق كل عاقل ان الشيخ بريء من هذا كله

(مبحث ثانی ص ۳۹ ج ۱)

عالم کے قائل ہونے کے باب میں پس وہ شخص کا ذہب ہے جس نے شیخ پر افترا کیا ہے کہ وہ قدم عالم کے قائل ہیں اور شیخ نے فتوحات میں قریب تین سو مقام کے حدوث عالم پر کلام کیا ہے۔ یہی مضمون امام شعرانی کے اس قول تک چلا گیا ہے کہ یہ امر معلوم ہے کہ جو شخص فلاسفہ میں سے قدم عالم کا قائل ہے وہ ان مذکورات میں سے (مثل اسماء وصفات و انبیا و رسل و عالم برزخ و آخرت وغیرہ) کسی چیز کو بھی ثابت نہیں کرتا بلکہ بعث ونشور پر بھی اور نہ کسی اور چیز پر ایمان نہیں رکھتا جیسا فلاسفہ سے منقول ہے (اور شیخ کی تصنیفات میں ان سب چیزوں کا اثبات ہے) پس ہر عاقل کو تحقیق ہو گیا ہو گا کہ شیخ اس تمام تر

عقیدہ سے بری ہیں **ف** - معلوم ہوتا ہے کہ مرتبہ اعیان ثابتہ
کے قدم سے جس کے صوفیہ قائل ہیں - ان لوگوں کو دھوکا ہوا ہے
جن کو اعیان ثابتہ کی تفسیر اصطلاحی معلوم نہیں اور اقتراب آشدہ
میں بھی حدوث عالم کی تصریح ہے اور ایک قول خاص قدم ارواح
کاملین کا شیخ کی طرف منسوب کیا گیا ہے - حضرت مجدد صاحبؒ
نے مکتوبات ج ا مکتوب دو صد و شصت و پنجم میں اس کو واجب
التاویل و مصروف عن الظاہر فرمایا ہے ، علی تقدیر الثبوت ،

الاغتراب (۸)

قال الشیخ فی الباب الثمانین والمائتین ان قدرۃ اللہ تعالیٰ مطلقۃ فلہ ایجاد المحالات العقلیۃ واطال فی ذلک (مبحث سادس عشر ص ۹۶ ج ۱) وقال فی الباب السبعین من الفتوحات فی قولہ تعالیٰ کما بدأکم تعودون اعلم

(ترجمہ) شیخ نے باب دو سو اسی میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلق ہے پس محالات عقلیہ کا ایجاد کرنا اس کے لئے ممکن ہے اور فتوحات کے باب ستر میں اس آیت کے متعلق کما بدأکم تعودون فرمایا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ حق تعالیٰ نے ہم کو

ان الحق تعالیٰ قد بدأنا علی	اوّل میں اس طرح پیدا کیا کہ
غیر مثال سبق وکذلک	کوئی سابق نمونہ نہ تھا اور اسی
یکون النشاء لا لنا فی الاخرۃ	طرح آخرت میں جو وہ ہم کو
علی غیر مثال سبق فمن	پیدا کرے گا وہ بھی ایسا ہی ہو
علم ذٰلک لم یستبعد	گا کہ کوئی سابق نمونہ نہ ہوگا ۔
وقوع المحالات من حیث	(بلکہ وہ عین اوّل کا ہوگا اور وہ
العقل والا فلیس ذلک	بلا نمونہ پیدا ہوا تھا پس اس
بمحال من حیث القدرۃ	ثانی پر بھی صادق آیا کہ وہ بلا
الالٰھیۃ انتھی (مبحث	نمونہ پیدا ہوا) پس جو شخص
سادس وستون ج ۲ ص ۱۲۹)	اس کو جان لے گا وہ ایسے

محالات کے وقوع کو جو من حیث العقل محال ہوں اور مستبعد نہ سمجھے گا (اور یہ قید من حیث العقل کی اس لئے لگائی کہ ان کا استحالہ من حیث العقل ہی ہے ، ورنہ یہ قدرت الٰہیہ کے اعتبار سے تو محال ہی نہیں ف اس قول سے شبہ ہوتا ہے کہ جب محالات عقلیہ بھی جائز الوقوع اور تحت القدرۃ ہیں تو اصول اسلام کے اثبات کی کوئی صورت نہ رہے گی کیونکہ مرجع ان کے اثبات کا ان کے نقائض کا مستلزم ہوتا ہے ، محالات عقلیہ کے

لئے اور جب محال محال نہ رہا تو وہ نقائض محتمل الوجود ہو گئے
تو اصول محتمل العدم ہو گئے فاین الاثبات۔

الاقتراب (٨)

قال (الشیخ) فی الباب التاسع
والستین العالم کلہ موجود
عن عدم وجود مستفاد
من موجد اوجدہ وھو اللہ
تعالی فمحال ان یکون العالم
ازلی الوجود کان حقیقۃ
الموجد ان یوجد ما لم یکن
موصوفا عند نفسہ بالوجود
وھو المعدوم لانہ لو اوجد
ما کان موجودا ازلا فان
ذلک محال (مبحث ثانی ص ۳۱
ج ۱) وقال فی ھذا الباب
فی قول الامام الغزالی

(ترجمہ) شیخ نے باب تاسع و
ستین میں فرمایا ہے کہ عالم
تمامہ عدم سے موجود ہوا ہے
اور اس کا وجود ایسے موجد سے
مستفاد ہوا ہے جس نے اس
کو ایجاد کیا اور وہ اللہ تعالی
ہے، پس عالم کا ازلی الوجود ہونا
محال ہے اس لئے کہ حقیقت
(ایجاد) موجد کی یہ ہے کہ ایسی
چیز کو ایجاد کرے جو اس کے
نزدیک وجود کے ساتھ متصف
نہ ہو اور وہ معدوم ہوگا نہ یہ
کہ ایسی چیز کو ایجاد کرے جو ازل

قولہ فلا یقال هل یقدر الحق تعالیٰ ان یخلق قدیما مثلہ لانہ سوال مهمل لاستحالتہ انتھی (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

سے موجود ہو کیونکہ یہ محال ہے اور شیخ نے باب مذکور میں امام غزالی کے ایک قول کی تحقیق کے ضمن میں فرمایا ہے، پس یہ سوال نہ کیا جاوے گا کہ کیا حق تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ ایک قدیم عالم کو پیدا کر دے جو عالم حادث کی مثل ہو کیونکہ یہ سوال مہمل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے ف، عبارت اولیٰ میں ایجاد کے محال ہونے کا مبنیٰ عالم کے ازلیتہ کے محال ہونے کو قرار دیا ہے اس سے ثابت ہوا کہ محالات کے ساتھ قدرت ایجاد متعلق نہیں ہو سکتی اور عبارت ثانیہ میں اس سوال کو مہمل اس لئے قرار دیا کہ مستحیل کی ساتھ تعلق قدرت کو پوچھا گیا ہے جس کا احتمال بھی نہیں اس لئے مہمل ہے پس لامحالہ کلام سابق محمول ہوگا محالات عادیہ پر جن کا وقوع خارق عادت ہوتا ہے، ان کو محالات عقلیہ باعتبار عقول عوام کے فرما دیا چنانچہ شیخ کا قول جو اوپر باب ثمانین و مائتین سے نقل کیا گیا ہے وہ خود اس حمل کی دلیل ہے جس میں اعادہ عین معدوم کو مقدور فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا مستحیل عقلی ہونا حکماء سے آج تک ثابت نہیں ہو سکا نیز دوسرے مقامات میں بھی شیخ کے اقوال اس حمل کی دلیل ہیں جو

منقول ہوتے ہیں ۔
قال فی الباب الثامن من
الفتوحات فی شان المدائن
التی خلقها الله تعالیٰ من
بقیۃ خمیرۃ طینۃ آدم
علیہ الصلوٰۃ والسلام فقد
دخلت ھذہ الارض و
شاھدت فیھا المحالات العقلیۃ
وکل ما احالہ العقل بدلیلہ
وجدتہ ممکنا فی ھذہ الارض
قد وقع فعلمت بذلک قصور
العقل وان الله تعالیٰ
قادر علی الجمع بین الضدین
ووجود جسم فی مکانین و
قیام العرض بنفسہ انتقالہ
وقیامہ بالمعنی قال و
کل آیۃ او حدیث ورد

(ترجمہ) فتوحات کے باب ثامن
میں ان شہروں کی بارہ میں جنکو
اللہ تعالیٰ نے بقیہ خمیر طین آدم
علیہ السلام سے بنایا ہے فرمایا
کہ میں اس سرزمین میں داخل
ہوا اور اس میں محالات عقلیہ
کا مشاہدہ کیا اور جتنی چیزوں کو
عقل اپنی دلیل سے محال کہتی ہے
میں نے ان کو اس زمین میں ممکن
پایا جو واقع ہوتا ہے پس مجھکو
اس سے عقل کا قصور معلوم ہوا
اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ان امور پر قادر
ہیں، ضدین کا جمع کر دینا اور ایک
جسم کا دو مکانوں میں ہونا اور عرض
کا بذاتہ قائم ہو جانا اور منتقل
ہونا بھی اور عرض کا عرض کے
ساتھ قائم ہونا اور یہ بھی فرمایا

هذا وصرفه العقل عن ظاهره وجدناه على ظاهره فى هذه الارض والمال فى ذلك (مبحث سادس عشر ج ۱ صفحہ ۹۰)

کہ جو آیت اور حدیث ہمارے پاس وارد ہوئی ہے اور عقل نے اس کو اس کے ظاہر سے منصرف کر لیا ہے ہم نے اس کو اس سرزمین میں اپنے ظاہر پر پایا،

(مراد اکثر آیات و احادیث ہیں جنہیں معتزلہ وغیرہم محض اتباع فلاسفہ سے تاویلیں کرتے ہیں اور بہت دور تک کھنچتے چلے گئے ہیں۔ ف اس عبارت کی مثالیں بتلا رہی ہیں کہ محالات سے مراد محالات عادیہ ہیں، چنانچہ جمع بین الضدین کی مثال تو عنقریب قول آئندہ میں آتی ہے جس کا حاصل وہی جسم واحد کا دو موطن میں ہونا ہے، چونکہ عادتاً ایک مکان میں ہونا ضد ہے، دوسرے مکان میں ہونے کی، اس لئے اس کو اور اس کے امثال کو جمع بین الضدین کہدیا گیا اور باوجود مکانوں میں ہونے کے جو اس جسم کو واحد کہا گیا یہ باعتبار عرف کے ہے اور مشاہدہ میں بالکل یکساں ہیں اور دونوں کے ساتھ روح واحد متعلق ہے اس لئے ہر متماثلین کو واحد نہ کہیں گے سو ظاہر ہے کہ اس میں کوئی استحالہ عقلیہ نہیں اور قیام العرض بنفسہ کا حاصل جوہر ہونا

ہے، غرض کا احقر اس کا جواز اپنے رسالہ ارضی الاقوال میں ثابت کر چکا ہے اور جوہر ہو جانے کے بعد انتقال میں کیا بعد رہ گیا اور قیام العرض بالعرض کو تو خود حکما ہی جائز کہتے ہیں پس ان میں سے کسی کا بھی محال عقلی ہونا ثابت نہیں۔ اب وہ قول نقل کرتا ہوں جس میں مثال ہے جمع بین الضدین کی۔ شیخ نے اول ایک حدیث کے معنی پر کلام طویل کیا اس کے بعد فرمایا

ومن شان الخیال ان النائم	(ترجمہ) اور خیال کی شان سے
یری فیہ تجرد المعانی فی	یہ ہے کہ نائم اس میں معانی مجردہ
الصور المحسوسۃ وتجسد ما	کو صور محسوسہ میں دیکھتا ہے اور
لیس من شانہ ان یکون	ایسی چیزوں کو ذی جسد دیکھتا
جسدا ومن حضرۃ الخیال	ہے جن کی شان سے ذی جسد
ظھر وجود المحال فانک تری	ہونا نہیں ہے اور اسی خیال کے مقام
فیہ واجب الوجود الذی	سے محال کا وجود ظاہر ہوتا ہے
لا یقبل الصور فی صورۃ فقد	چنانچہ تم اس میں واجب الوجود
قبل المحال فی ھذہ الحضرۃ	کو جو کہ صورتوں کو قبول نہیں
فاذا کان الخیال بھذہ القوۃ	کرتا۔ صورت میں دیکھتے ہو
من التحکم فی الامور ھت	تو اس مقام میں محال کو قبول

تجسد المعانی وجعل ما ليس
قائما بنفسه وهو مخلوق فكيف
بالخالق وكيف يقول بعضهم
ان الله تعالى غير قادر
على خلق المحال وهو يشهد
من نفسه قدرة الخيال
على المحال واطال الشيخ الكلام
على ذلك فى الباب الثامن
والتسعين وما شرح ورد
الترمذى فى حديث القبضتين
مرفوعا ان الحق لما فتح قبضته
اى كما يليق بجلاله فاذا فيها
آدم وذريته فآدم فى هذه
القصة فى القبضة وهو
عينه خارجها فيما هو سبيل
الجمع بين الضدين ما تقول
فى هذا الحديث واطال فى ذلك

کر لیا پس جبکہ خیال ایسے امور
میں تصرف کرنے کی یہ قوت رکھتا
ہے کہ معانی میں جسد بنجاوے
اور ایسی چیز کو تراش لے جو
قائم بذاتہ نہیں حالانکہ خیال
مخلوق ہے تو خالق کی کیسی قدرت
ہوگی اور بعض لوگ کیسے
کہدیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ محال
کے پیدا کرنے پر قادر نہیں حالانکہ
خود اپنی ذات میں خیال کا محال
پر قادر ہونا مشاہدہ کرتے
ہیں اور اس پر طویل کلام کیا
ہے باب اٹھانوے میں
اور ترمذی نے حدیث قبضتین
میں مرفوعاً روایت کیا ہے کہ حق
تعالیٰ نے جب ایک مٹھی کھولی
یعنی جیسا کھولنا ان کے جلال

هذا الکلام مجروفنا زمعت ثانی وعشرین ص ۱۲۹ ج ۱)

مناسب ہے سو اسی مٹی میں آدم علیہ السلام اور ان کی ذریت موجود ہیں اور وہی عین آدم (اس وقت) مٹی سے باہر بھی ہیں پس اے شخص جمع بین الضدین کو محال کہنے والے تو اس حدیث میں کیا کہے گا اور بہت دور تک کہتے ہوئے چلے گئے ہیں۔ یہ شیخ کا کلام بلفظہ ہے ف یہ وہی قول ہے جس کا حوالہ اوپر کے قول میں دیا گیا ہے اور خیال کے اختراع سے مقصود کی تائید کرنا نیز ہمارے مقصود کو متعین کرتا ہے اس لئے کہ خیال نے جس امر کو ایجاد کیا ہے وہ محال نہیں اور جو محال ہے اس کو ایجاد نہیں کر سکتا البتہ اس کا وقوع خارج میں مستبعد ہے، پس محال کی تفسیر متعین ہو گئی۔

الاغتراب (۹)

قال الشیخ فی الفص الایوبی من فصوص الحکم فلیس فی الامکان ابدع من ھذا العالم لانہ علی صورۃ الرحمٰن (فتوحات مقام رابع عشر)

ترجمہ، شیخ نے فصوص میں کہا کہ اس عالم سے بدیع تر امکان میں نہیں ہے (اس میں تحدید ہے حق تعالیٰ کی قدرت کی کہ اس عالم

سے بدلیل نز ممتنع ہے اور ممتنع محل قدرت نہیں ہوتا تو قدرت کو محدود کر دیا) ف: یہ اعتراض امام غزالیؒ پر بھی کیا گیا ہے اور یہ اعتراض بالکل عکس ہے اعتراض سابق کا کہ اس میں محالات کو داخل قدرت کہا گیا تھا، یہاں ممکنات کو خارج قدرت کہا گیا اور ظاہر ہے کہ ان دو قولوں میں سخت تنافی ہے۔ عاقل کے نزدیک اجمالاً جواب کے لئے یہی کافی ہے کہ کوئی عامی صحیح الحواس تنافیین کا قائل نہیں ہو سکتا چہ جائے کہ عالم متدین صاحب کشف لبس یہی کافی قرینہ ہے کلام کے ظاہر پر محمول نہ ہونے کا اور تفصیلی جواب اعتراض سابق کا تو گزر چکا اور لاحق کا ابھی آتا ہے۔

(۹) الاقتراب

اس کے حل کے لئے شیخ کے اقوال فصوص سے بھی نقل کئے جاتے ہیں اور فتوحات بھی فصوص میں اس کے سیاق طویل کا خلاصہ مولانا جامی نے اس طرح لکھا ہے و اذا کان ھویتہ تعالی ھویۃ العالم و ترجع جمیع امر العالم الیہ فلیس فی الامکان الخ اور سیاق خود متصلاً متن ہی میں مذکور ہے یعنی

کانہ علی صورۃ الرحمٰن اوجد اللہ تعالیٰ پس یہ تعلیل سابق ولاحق کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اس قول کی خود شرح کررہی ہے مطلب یہ کہ عالم امکان کے وجود کے طرق محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ ہیں جن سے ظہور حق تعالیٰ کا تام نہ ہوتا مثلاً صرف ایسے ممکنات واقع ہوتے جن سے بعض صفات کا ظہور ہوتا اور بعض کا نہ ہوتا یا سب کا ہوتا مگر تام نہ ہوتا جیسا فص آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان کے ظہور تام نہ تھا، انسان سے ظہور تام ہوا اور بعض وہ ہیں جن سے ظہور تام ہو خواہ وہ یہی مجموعہ ہو جو کہ اب ہے یا دوسرا مجموعہ ہو جو اس صفت میں اسی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالیٰ کا مظہر اتم ہے پس وہ مجموعہ بھی اگرچہ واقع نہیں ہوا اور اس پر ہذا العالم ظاہراً صادق نہیں آتا۔ مگر حکماً وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہے پس معنی کلام کے یہ ہوئے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت وقوع منجملہ ہیئات محتملہ کے اس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں جو کہ حق تعالیٰ کا مظہر اتم ہو اور اس میں کوئی خفا نہیں پس فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ وقوع کی نفی ہے اور امکان سے مراد مقدوریت نہیں بلکہ خود مقدور ہے بمعنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی مجموعہ ایسے مجموعہ سے بدیع

نہ جو کہ مظہر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور اگر امکان ہی کی نفی مراد لے لیجاوے، تب بھی امتناع بالغیر پر محمول کر لیا جاوے گا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں اس عالم کا وقوع اور دوسرے عالم کا عدم وقوع علم الٰہی میں مقدر تھا اور خلاف معلوم کا وقوع ممتنع ہے، اس لئے اسی وقت خاص میں اس عالم کا وقوع واجب بالغیر اور دوسرے عالم کا وقوع ممتنع بالغیر تھا۔ رہا یہ کہ اس حکم میں ابدع کی کیا تخصیص ہے، غیر ابدع کا وقوع بھی ایسا ہی ممتنع ہے، جواب یہ ہے کہ غیر ابدع کے وقوع کا تو مقتضی ہی نہیں اس لئے اس کا امتناع ظاہر ہی کہ مقتضی معدوم اور مانع موجود بخلاف ابدع کے کہ اس کا ابدع ہونا مقتضی ہو سکتا تھا، وقوع کو اس لئے اس کی نفی کر دی یعنی باوجود ابدع ہونے کے بھی وہ ممتنع ہے واللہ اعلم الحق الاقوم مقام دالعشی

اب فتوحات کی عبارت نقل کرتا ہوں۔

وقال الشیخ فی ھذا الباب	(ترجمہ) شیخ نے اس باب مذکور
(فی الباب الحادی والسبعین	میں امام غزالی کے اس قول کے
وثلثمائۃ) فی قول الامام	باب میں لیس فی الامکان
الغزالی[1] رحمہ اللہ لیس	ابدع مما کان فرمایا ہے،

---

[1] المتوفی سنۃ خمسمائۃ وخمس ۱۲ منہ

في الامكان ابدع مما كان هذا الكلام
في غاية التحقيق لانه ما ثم
لنا الا رتبتان قدم وحدوث
فالحق تعالى له رتبة القدم
والمخلوق له رتبة الحدوث
فلو خلق تعالى ما خلق فلا
يخرج عن رتبة الحدوث
فلا يقال هل يقدر الحق
تعالى ان يخلق قديما مثله
لانه سوال مهمل لاستحالته
اھ (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۵)

کہ یہ کلام غایت تحقیق میں ہے
اس لئے کہ ہمارے پاس اس
مقام میں دو ہی درجے ہیں ،
ایک قدم دوسرا حدوث
سو حق تعالیٰ کے لئے تو درجہ
قدم کا ہے اور مخلوق کے لئے درجہ
حدوث کا پس اگر اللہ تعالیٰ کسی
(جدید) مخلوق کو پیدا کرے (اور
وہ مظہریت تامہ میں مخلوق
سابق سے کم بھی نہ ہو تب بھی
وہ رتبہ حدوث سے خارج
نہ ہوگا (کیونکہ وہ مخلوق ہے اور حادث ہونے میں مماثل ہوگا۔
مخلوق اول کے اور اسمیں ابدعیت کاملہ نہ ہوگی کیونکہ حادث
سے ابدع کامل صرف قدیم ہو سکتا ہے اور اس کی ساتھ تخلیق
کا تعلق محال ہے) پس اس سوال کی گنجائش نہ ہوگی کہ آیا اللہ
تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ وہ ایک قدیم عالم کو پیدا کردے جو
اس کے یا عالم حادث کے مثل ہو کیونکہ یہ سوال مہمل ہے

بسبب اس امر کے محال ہونے کے دلپس جوابدع ہے یعنی قدیم وہ امکان سے خارج ہے اور جو ممکن ہے یعنی حادث وہ ابدع نہیں پس یہ صادق آگیا کہ عالم موجود فی الحال سے ابدع امکان میں نہیں پھر امام شعرانی نے اس تفسیر کو شیخ سے نقل فرما کر اپنی طرف سے ایک تفسیر ذکر فرمائی ہے وہ یہ ہے۔

قلت ویحتمل ان یکون مرادہ انہ لیس فی الامکان شئی یقبل الزیادۃ والنقص علی خلاف ماسبق فی العلم ابدًا (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)	ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کے علم میں سابق ہو چکا ہے کوئی ایسی چیز جو اس علم کے خلاف کمی بیشی کو قبول کر سکے۔

امکان میں نہیں (کیونکہ علم کے خلاف کا وقوع ممتنع ہے گو یہ امتناع بالغیر ہی ہوا اور یہ وہی تفسیر ہے جس کو احقر نے اوپر اپنے رسالہ الحل الاقوم سے اس عبارت میں ذکر کیا ہے۔ اگر امکان ہی کی نفی مراد لے لیجاوے الخ) ف، مدت ہوئی کہ غزالیؒ کے اس قول کے بارہ میں ایک استفتاء آیا تھا اور احقر نے اس کا جواب لکھا تھا چونکہ اس قول پر اشکال مشہور ہے اس لئے اس کے حل کو ایک امر مہتم بالشان سمجھ کر اس سوال و جواب کو بھی امداد الفتاوی ج ۳

ص۱۱۰ کتاب العقائد والکلام مطبوعہ مطبع مجتبائی ۱۳۲۹ھ سے نقل کئے دیتا ہوں۔

سوال امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو عجز لازم آوے یا بخل اور یہ دونوں اس کے لئے محال ہیں اس مضمون کا مطلب تحریر فرماوے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ میں آجاوے۔

الجواب یہ تقریر قدیماً و حدیثاً لوگوں پر مشکل ہوئی ہے میں بتوفیقہ تعالیٰ کہتا ہوں کہ یہ نفی امکان کی باعتبار قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہے کہ اس عالم کے مجموعی مصالح باعتبار اس کی استعداد خاص کے اس ہیئت موجودہ و نظام خاص پر موقوف ہیں، اس معنی خاص کے افادہ کے لئے اس سے بہتر نظام ممکن نہیں، پس رعایۃ المصالح الخاصہ باعتبار الاستعداد الخاص ملزوم ہے اور ہیئت موجودہ اور نظام خاص لازم ہے اور انفکاک لازم کا ملزوم سے غیر ممکن، اس معنی کی تعبیر اس طور سے کی گئی کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہے۔ باقی خود استعداد خاص کا جو کہ قید ہے ملزوم کی اور شرط ہے لزوم کی بدل دینا ممکن اور مقدور

ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ وہیئت موجودہ میں انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہے کل لوازم و ملزومات و ذوات و ذاتیات کی جیسے انسان کہ ناطق اس کا ذاتی اور ضاحک بالقوہ اس کا لازم ہے اور انسان سے ممتنع الانفکاک لیکن خود انسان ہی کا انتفاء اور اس کے واسطہ سے ناطق اور ضاحک کا انتفاء یہ ممکن ہے اور یہ امر نہایت ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم مرقومہ ۵ محرم ۱۳۲۳ھ اور جواب کی ان متعدد تقریرات کا مرجع و حاصل متحد ہے - صرف عنوانات میں ہر فن کی اصطلاحات کے اعتبار سے اختلاف ہے -

الاغتراب مع الاقتراب (۱۰)

قال الشیخ فی الفص الشعیبی	(ترجمہ) شیخ نے فص شعیبی میں
من الفصوص اعلم ان	کہا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ عارف
القلب اعنی قلب العارف باللہ	کا قلب ہے تو اللہ تعالیٰ کی
ھو من رحمۃ اللہ وھوا	رحمت ہی سے (کیونکہ وجود ہر
وسع منھا فانہ وسع الحق	شے کا اسماء جمالیہ سے ہے اور
جل جلالہ ورحمتہ لا تسعہ	وہی مراد ہے رحمت سے اور
وھذا لسان عموم من باب	ساتھ ہی اس کے) وہ رحمت سے

الاشارۃ فان الحق راحم بھی وسیع تر ہے کیونکہ
لیس بمرحوم فلا حکم للرحمۃ وہ قلب حضرت حق جل جلالہٗ
فیہ والمحل الا توہم متقاصر واسع کو سمائے ہوئے ہے اور خدا تعالیٰ کی
رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائے ہوئے نہیں اور یہ ایک عام اصطلاح ہے ، باب اشارہ
سے چنانچہ (تفسیر اس اصطلاح و اشارہ کی یہ ہے کہ) حق تعالیٰ راحم
ہے اور مرحوم نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالیٰ کے ساتھ (اس
طرح) متعلق نہیں (کہ وہ مرحوم ہو جاوے) اس پر اعتراض یہ ہے
کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دے دیا کہ قلب
میں تو حق تعالےٰ سماتا ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالےٰ
نہیں سماتا۔ کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کے اعتبار سے کسی
سے چھوٹا ہو سکتا ہے (نعوذ باللہ منہ) جواب یہ ہے کہ وسعت
کے معنی دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے دو معنی ہیں ایک
احاطہ علم و شہود (دلو بالوجہ) دوسرے احاطۂ ایجاد پس یہاں وسعت
قلب میں تو پہلے معنی مراد ہیں یعنی اس کا محیط ہونا باعتبار علم
و شہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی اس
کے آثار ایجاد کا پہنچنا اب اس کے اعتبار سے دونوں حکم صحیح
ہو گئے ، چنانچہ قلب کا مشاہدہ اور علم جہاں ممکنات کے ساتھ

متعلق ہوتا ہے، اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گویا بوجہ یہی تو یہ مطلب
ہے، قلب کے وسیع ہونے کا حضرت حق کو، اسی طرح یہ بھی صحیح
ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے اپنے
کو ایجاد نہیں کیا جس سے اس کو مورد رحمت، و مرحوم کہہ سکیں،
چنانچہ ظاہر ہے اور اگر دونوں جگہ معنی ثانی لئے جاویں تو حکم
بالعکس ہوگا، چنانچہ آیندہ چل کر کہا ہے اوسع من القلب
یعنی حق تعالےٰ تو محیط ہے قلب کو کہ اس کا موجد ہے اور قلب
خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ اپنا موجد نہیں پس حق وسیع تر ہوا
قلب سے اور اگر دونوں جگہ معنی اوّل لئے جاویں تو دونوں کی
وسعت و مطلق مفہوم کے اعتبار سے) مساوی ہوگی دگو کمال
و نقص میں مساوی نہ ہوگی) چنانچہ اوسع من القلب کے بعد کہا ہے
و مساویۃ لہ فی السعۃ جس کی شرح میں مولانا جامی لکھتے ہیں واما
اذا اعتبرت باعتبار العلم فھو ای القلب) یسع نفسہ الخ
فتکون الرحمۃ ج مساویۃ فی السعۃ والی ھذا اشار بقولہ
و مساویۃ لہ الخ پس شیخ کے مجموعہ کلام میں نظر کرنے سے خود
اشکال رفع ہو جاتا ہے۔ ورنہ اوّل کلام و آخر کلام میں تعارض لازم
آتا ہے ولا یصح عن عاقل ولو جاھلا فکیف بالفاضل الجل

الا قوم مقامہ تاسع مع زیادۃ توضیح معنی المساد الثانی السعتہ

ف اس تقریر سے اشکال مذکور بطلانِ کلام کا تو رفع ہوگیا مگر ایک اور سوال باقی رہا وہ یہ کہ ایسی موہم کلام کے تکلم میں کیا مصلحت ہے، جواب یہ ہے کہ اس میں وہی مصلحت ہے جو فقہا کے اس قول میں مصلحت ہے کہ حق عبد مقدم ہے حق اللہ پر کہ باوجودیکہ مقدم ہونے سے ایہام ہوتا ہے معظم ہونے کا جو کہ محض باطل ہے مگر زیادت اہتمام حق عبد کے لئے جس کی بنا احتیاج ہے عبد کی اس کا حکم کیا گیا، یہی ضرورت یہاں ہے کہ قلب عارف کی خصوص جبکہ وہ مرشد طریق ہو خاص رعایت کی جاوے کہ اس کو ایذا نہ دی جائے جس کی بنا وہی ضعف اور انفعال ہے جس سے تکدر کا احتمال ہے جو کہ مانع ہوگا وصول فیوض سے فتفکر و تشکر

تمہید مکتوبات خمسۂ آتیہ و سبب تبدیل

عبارات عنوانش از ماضیہ باز عود بعنوانات سابقہ در باقیہ

اثنائے تحریر رسالہ ہذا میں مکتوبات حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اتفاقاً نظر سے گزرے، سرسری مطالعہ میں بعض ایسے شبہات پر عبور ہوا جو حضرت مجدد صاحبؒ نے حضرت شیخ اکبرؒ کے بعض اقوال پر وارد فرمائے ہیں، چونکہ ان مباحث میں بھی شیخ کے اقوال ان اقوال موہمہ کے مضاد پائے گئے، اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ مثل دیگر مباحث مذکورہ رسالہ کے ان شبہات کو بھی نقل کرکے ان اقوال مضادہ کو ذکر کر دیا جاوے اور چونکہ حضرت مجدد صاحبؒ حضرت شیخ کے ساتھ نہایت متادب ہیں، گو ان کے بعض اقوال میں کلام بھی فرماتے ہیں جیسا کہ یہ تادب خاتمہ رسالہ میں ان کی بعض عبارات

سے واضح ہوگا و نیز اس سے بھی ظاہر ہے کہ سب سے بڑا مسئلہ جس میں حضرت شیخؒ کو بدنام کیا گیا ہے وہ وحدۃ الوجود کا مسئلہ ہے مگر حضرت مجدد صاحبؒ اس میں ان کی بے حد رعایت فرماتے ہیں۔ چنانچہ یہ رعایت اجمالاً ان کے اس ارشاد سے ظاہر ہے۔ آرے در مسئلہ وحدت وجود جم غفیر ازیں طائفہ با شیخ شریک اند ہر چند شیخ دریں مسئلہ نیز طرز خاص دارد اما در اصل سخن شرکت دارند ایں مسئلہ نیز ہر چند بظاہر مخالفت بمعتقدات اہل حق دارد ....

.... اما قابل توجہ است و شایان جمع۔ ایں فقیر بعنایت اللہ سبحانہ در شرح رباعیات حضرت ایشاں ایں مسئلہ را بمعتقدات اہل حق جمع ساختہ است و نزاع فریقین را بلفظ عاید داشتہ و شکوک و شبہات طرفین را حل ساختہ بر ہنجیکہ کہ محل ریب و اشتباہ نماندہ کما لا یخفی علی الناظر فیہ (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج اول) اور تفصیلاً اس مکتوب سے جس میں اس مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے اور وہ مکتوب اول ہے جلد ثانی کا جو خاتمہ میں منقول ہوگا اور اسی تادب کے سبب شبہات کی تقریر میں طعن کا رنگ نہیں ہے گو تاسف ناگواری کا لہجہ ہے، پس اس تادب خاص کی طرف اشارہ کرنے کے

لئے اور نیز خود مجدد صاحب کی شان کے احترام کے سبب بھی احقر نے خاص ان شبہات کا عنوان بھی سابق سے کہ اغتراب تھا بدل دیا کیونکہ اس کے معنی کی کہ بعد عن الحق ہے کما ذکر فی خطبۃ الرسالۃ) نسبت حضرت مجدد صاحب کی طرف گستاخی ہے بجائے اس کے ارتقاب تجویز کیا جو اختلاف صلہ سے دو معنی رکھتا ہے الیٰ اور فی کے ساتھ بمعنی ارادہ اور عن کے ساتھ لم یردہ (کذا فی کتب اللغۃ) اور مجدد صاحب کا معاملہ شیخ کے ساتھ یہی ہے کہ قائل کے ساتھ حسب اقتضاء الی وفی اور اقوال کے ساتھ حسب اقتضاء عن چنانچہ مکتوب خاتمہ کے یہ دو جملے اس مجموعہ پر دال ہیں شیخ محی الدین از مقبولان در نظر می آید واکثر علوم او کہ مخالف آرائے اہل حق اند خطا وناصواب ظاہر میشود اور اسی تبدیل عنوان شبہ کے لوازم سے ہے جواب کا عنوان بدلنا اس لئے کہ عنوان سابق اقتراب موہم ہوتا تھا شبہ کے عدم قرب الی الحق کا کہ اس میں بھی وہی گستاخی ہے بجائے اس کے ارتقاب تجویز کیا جو بمعنی انتظار ہے جو کہ امر طبعی ہے، اطلاع علی الشبہ کے بعد اور جس میں کوئی گستاخی نہیں اور ان دونوں عنوانوں میں ایک لطیفہ بھی ہے کہ عنوانین سابقین میں جو فاء کلمہ تھا وہ ان میں عین کلمہ ہو گیا اور جو ان میں عین کلمہ

تھا وہ ان میں فاء کلمہ ہو گیا جس میں ایک صنعت قلب بھی حاصل ہو گئی گویا ہیولی مشترک رہا، صورت بدل گئی اور ایسے مباحث مکتوبات کے متفرق مقامات کے سرسری مطالعہ میں سات نظر سے گزرے مگر دو تو ان میں مشہور تھے، ایک اپنے کو خاتم الولایۃ کہنا دوسرا سب کا مآل رحمت ہونا ان کی تحقیق تو دوسرے مشہور اعتراضات کے ساتھ کر دی جاوے گی اور پانچ غیر مشہور تھے ان جدید عنوانات کا معنون بنانے کے لئے صرف ان پانچ کو خاص کیا گیا۔ اب ان پانچوں کو مکتوبات ہی کی عبارت سے نقل کرتا ہوں پھر عنوانات کے ذیل میں شیخ کے اقوال کو اسی ترتیب سے وارد کروں گا۔ عنوان اول میں اقوال موہمہ اشتباہات اور عنوان ثانی میں اقوال مفہمہ انتباہات اور ان پانچوں کے ختم کے بعد بقیہ مباحث کے لئے پھر ان ہی عنوانات سابقہ اغتراب و اقتراب کی طرح عود ہو گا۔ اب مکتوبات کی عبارات موعودہ متعلقہ مباحث خمسہ ملاحظہ ہوں:

(الف) فسبحان من لم یجعل للخلق الیہ سبیلا الا بالعجز من معرفتہ، عجز از معرفت نصیب اکابر اولیاست عدم معرفت دیگر ست و عجز از معرفت دیگر مثلاً حکم بعدم انبیا زوراں موطن مقدس نمودن و ہر کمال ذاتی را علی وجہ دیگر یافتن چنانچہ گفتہ اند،

علم عین قدرتست و قدرت عین اراده۔ اینجا عدم معرفت ست
بامتیاز آں موطن و حکم بامتیاز آں موطن نمودن و اعتراف بعدم
دریافت کند آں امتیاز کردن عجز از معرفت امتیاز آں موطن ست
عدم معرفت جہل ست و عجز از معرفت علم الی قولہ شیخ محی الدین بن
العربی قدس سرہ اگر ایں فرق را ملاحظہ میفرمود کہ ایں فقیر بآں
مہتدی گشتہ است ہرگز عجز معرفت را بجہل یاد نمی کرد و آنرا عدم
علم نمی شمرد آنجا کہ گفتہ فمنا من علم ومنا من جہل فقال
العجز عن درک الادراک ادراک بعد ازاں علوم شق اول بیان نمودہ
است و بآں مباہات فرمودہ و آں علوم را بجود و البتہ و گفتہ
کہ خاتم الانبیاء نیز ایں علوم را از خاتم الاولیاء اخذ می نماید و خاتم
الولایۃ المحمدیۃ خود را گفتہ و ازیں راہ مورد مطاعن خلائق گشتہ
و شراح فصوص در توجیہات آں صرف ہمم نمودہ اند و نزد
فقیر بلکہ تواں گفت کہ فی الحقیقت ایں علوم کہ شیخ گفتہ است
بمراتب پایاں تر از آں عجز است بلکہ بآں عجز نسبت ندارد کہ
لظلال والبتہ است و عجز نزد آں موطن اصل است۔ سبحان اللہ
قائل ایں قول حضرت صدیق است رضی اللہ عنہ چنانچہ گفتہ اند و مصدر
ظہور ایں عجز او رضی اللہ عنہ کہ راس عرفا و رئیس صدیقان ست

علم چہ بود کہ ازاں عجز سبقت نماید و کلام قادر بود کہ ازاں عاجز پیش
قدم باشد۔ یکے ہرگاہ بخواجۂ صدیق علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام
چناں گوید اگر بصدیق چنیں گوید چہ تواں کرد (مکتوب ہفتاد و ہفتم جلد
ثالث ص۱۳۲) ب و باید دانست کہ صاحب فتوحات مکیہ و
تابعان او میگویند کہ صفات واجب تعالیٰ و تقدس چنانچہ عین
ذات واجب اند تعالیٰ ہمچنیں ایں صفات نیز عین یکدیگر اند مثلاً
علم چنانچہ عین ذات ست عین قدرت است نیز و عین ارادت
ست و عین سمع و عین بصر علیٰ ہذا القیاس سائر الصفات ایں
سخن نزد فقیر دور از صواب ست زیرا کہ ایں سخن مبنی بر نفی وجود
صفات زائدہ است کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت ست
الخ مکتوبات سہ صد و دہم ج اول ص۴۴۶) ج از کلام شیخ
محی الدین و متابعان او مفہوم میشود کہ چنانچہ ایمان و اعمال صالح
مرضی اسم الہادی ست کفر و معاصی نیز مرضی اسم المضل است۔ ایں
سخن نیز مخالف اہل حق است و بعضے بایجاب دارد کہ منشا رضا گشتہ
الخ (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص۳۱۶) د و عبارات شیخ
محی الدین بن العربی نیز ناظر بایجاب ست و در معنی قدرت ہم موافقت
بفلسفہ دارد کہ صحت ترک از قادر تجویز نمی نماید۔ و جانب فعل را لازم

مبدا اند الخ (مکتوب مذکور ص۳۱۶) لہٰذا شیخ محی الدین بن العربی نیز رویت آخرت را بتجلی صوری فرود می آرد و بجز این تجلی تجویز نمی نماید روزے حضرت ایشاں از شیخ نقل میکردند کہ اگر معتزلہ رویت را بمرتبہ تنزیہ مقید نمیکردند و بہ تشبیہ نیز قایل میگشتند و رویت را باین تجلی نیز می دانستند ہرگز از رویت انکار نمی کردند و محال نمی دانستند یعنی انکار ایشاں از بے کیفی ست و مخصوص بمرتبہ تنزیہ است، بخلاف این تجلی کہ جہت و کیف دراں ملحوظ است پوشیدہ نماند کہ رویت آخرت را بتجلی صوری فرود آوردن فی الحقیقت انکار کردن است مر رویت را چہ آں تجلی صوری اگرچہ از تجلیات صوریہ دنیا جدا بود و مخصوص بحق سبحانہ تعالیٰ (مکتوب ۹۵ دفتر دوم حصہ ہشتم ص ۳۱۹) عبارات موعودہ ختم ہوئیں، ان عبارات کے بعض اجزا کے متعلق دو ضروری تنبیہیں بھی قابلِ ذکر ہیں۔

تنبیہ اوّل حرف ب کے اس جملہ سے کہ خلاف مذہب اہل سنت وجماعت مطلق خلاف کا دلیل بطلان ہونا مراد نہیں، اسی طرح ایک دوسری عبارت میں بھی جو کہ اس سے زیادہ صریح ہے یعنی باید دانست کہ در ہر مسئلہ از مسائل

کہ علماء و صوفیہ درآں اختلاف دارند چوں نیک ملاحظہ می نمائید حق بجانب علماء می یابد مطلق اختلاف مراد نہیں بلکہ خاص ان مسائل میں اختلاف مراد ہے جو مدلول ہیں دلائل شرعیہ کے محض اجتہادی و ذوقی نہیں ورنہ اجتہادیات محضہ میں عکس کا بھی احتمال ہے، دلیل اس تقیید کی خود دوسری عبارت کے متصل کی عبارت ہے یعنی سرش آنست کہ نظر علماء بواسطۂ متابعت انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات بکمالات نبوۃ وعلوم آں نفوذ کردہ است و نظر صوفیہ مقصور بر کمالات ولایت و معارف آں است پس ناچار علمے کہ از پیش گاہ نبوت اخذ نمودہ شود اصوب و احق خواہد بود از انچہ از مرتبہ ولایت ماخوذ شود (مکتوب دوصد و شصت و ششم ج ۱ ص ۳۲۵) ظاہر ہے کہ یہ تعلیل اس حکم کو علم نبوۃ کے ساتھ خاص کر رہی ہے اور وہ علوم وہی ہیں جن پر دلائل شرعیہ قائم ہیں اور ایک دوسری عبارت سے اجتہادیات میں ذوق و کشف کے رجحان کو ظاہر فرما رہے ہیں یعنی علماء ظواہر و ایشاں نان (یعنی اہل وحدۃ الوجود) رضی اللہ عنہم دو طرف اقتصاد را اختیار فرمودہ اند و حق متوسط نصیب ایں فقیر بودہ کہ باں موفق گشتہ اگر ایشاناں نیز ایں خارج را ظل آں خارج بیساختند از وجود خارجی

عالم انکار نمی نمودند وبرد ہم و تخیل اقتصار نمیفرمودند وانکار از
وجود خارجی صفات واجب الوجود نیز نمیکردند واگر علما نیز آگاہ
میگشتند ہرگز ممکن را وجود اصلی اثبات نمی کردند وبوجود ظلی اکتفا
مینمودند (مکتوب اول ج ۲ ص [illegible]) اس میں علما کی تحقیق پر اپنے
کشف کو مسئلہ اجتہادیہ میں راجح فرما رہے ہیں۔

تنبیہ دوم حرف الف کے اس جملہ سے کہ بآں
مباہات فرمودہ مطلق مباہات کی ناپسندیدگی مراد نہیں بلکہ صرف
اس امر پر جو ناصواب ہے، دلیل اس تقیید کی اس عبارت کے
متصل کی عبارت ہے، یعنی شیخ بایں گفت و گو وبایں شطح خلاف
جواز مقبولان بنظری آید الخ یہ دوسری بات ہے کہ واقع میں وہ
امر صواب ہے یا ناصواب لیکن ناپسندیدگی کا حکم تو غیر صواب ہونے
کے خیال پر مبنی فرمایا گیا باقی امر صواب پر مباہات حقیقت میں تحدث
بالنعمۃ ہے۔ گو صورت مباہات کی ہو، چنانچہ ایک دوسری عبارت
میں جو ابھی اوپر گزری اس کا اظہار بھی فرما رہے ہیں یعنی حق متوسط
نصیب ایں فقیر بودہ کہ بآں موفق گشتہ الخ اور اسی طرح کا مضمون
حرف الف کے مضمون کے بالکل شروع میں فرمایا ہے یعنی اگر ایں
فرق را ملاحظہ میفرمود کہ ایں فقیر بآں مہتدی گشتہ است الخ دونوں

تنبیہوں کا مضمون بھی ختم ہوا، اب شیخ کے اقوال موہمہ موحشہ و اقوال مفہمہ مونسہ متعلقہ مباحث خمسہ بعنوان جدید نقل کئے جاتے ہیں وباللہ التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق۔

الارتعاب (۱)

وھو یصلح ان یکون منشأ للشبھۃ المذکورۃ فی الف

قال الشیخ فی الفص الشعیبی	(ترجمہ) شیخ نے فص شعیبی میں تجلی
من الفصوص بعد تحقیق	ذاتی کے معنی بیان کرکے فرمایا
معنی التجلی الذاتی واذا ذقت	ہے کہ جب تم کو اس تجلی ذاتی
ھذا ذقت الغایۃ التی لیس	(بالمعنی مذکور) کا ذوقی ادراک
فوقھا غایۃ فی حق المخلوق	ہو جاوے تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے
فلا تطمع ولا تتعب نفسک	مرتبہ کا ذوق ہو گیا کہ حق مخلوق
فی ان ترقی فی اعلی من ھذا	میں اس سے فوق کوئی مرتبہ ہی نہیں
الدرج فما ھو ثم اصلا	پس ہوس مت کرو اور اپنی
وما بعدہ الا العدم المحض	جان کو تعب میں مت ڈالو
فھو مرأتک فی رؤیتک	کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو
نفسک وانت مرأتہ فی	سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے

رؤيته اسمائه وظهور احكامها — ہی نہیں اور اس سے آگے کچھ ہے

وليست سوى عينه فاختلطا — ہی نہیں غرض تو اپنی ذات کو دیکھے

الامر وابتهم فمنا من جهل — تو اس میں وہ تیرا آئینہ ہے

في علمه فقال والعجز عن — (جیسا کہ ابھی[1] بیان ہوا کہ وہ تیرے

درك الادراك ادراك ومنا من — لئے تیری استعداد کی صورت میں

علم فلم يقل بمثل هذا وهو — تجلی کرتا ہے) اور ان کی جو رویت

اعلى القول بل اعطاه العلم — (خاصہ) اپنے اسماء کے متعلق ہے

السكوت ما اعطاه العجز و — اور ان اسماء کے جو احکام ظاہر

هذا هو اعلى عالم بالله — ہوتے ہیں (اور اس رویت

مختصراً (المحل الاقوم مقام — اسماء کی گویا یہی تفسیر ہے) اس

ثاني) — میں تو اس کا آئینہ (اور مظہر)

ہے (جیسا اپنے محل میں مقرر ہے) اور وہ اسماء اس کے غیر ذات نہیں (تو اس اعتبار سے تو اس کی ذات کا بھی آئینہ ہو گیا (جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہے) پس اس کی ذات میں مرئیت ومرآئیت کے جمع ہونے سے (بعض پر) امر مختلط اور مبہم ہو گیا،

---

[1] یعنی شروع عبارت مقام میں جو کہ عبارت منقولہ رسالہ سے پہلے ہے ۱۲ منہ

دلیعنی جب ذات اپنی مجموعی صفات و افعال کے ساتھ عبد پہ تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات یہ تمایز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مرئیت کی ہے کہ وہ صفت ہے اور کونسی حیثیت مرآیت کی ہے کہ وہ فعل ہے اور صفت عین ہے ذات کی اور فعل باوجود اس کی طرف منسوب ہونے کے عین نہیں ذات کا تو ان اعتبارات میں سے کس کو وجہ حق سمجھا جاوے اور اس کو ثابت کیا جاوے اور کس کو وجہ خلق سمجھ کر اس سے تنزیہ کیجا دے جیسے کوئی آئینہ کہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اس کو کسی رنگین جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت اس میں نظر آنے لگی تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل ارتسام کوئی آئینہ ہے اور وہ آئینہ اس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اس کی وجہ سے مرئی بھی ہے کہ پہلے اس کا وجود ظاہر نہ تھا، اب ظاہر تو ہوا، اسی طرح وہ صورت اس آئینہ کا مرآت بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اس کی وجہ سے مرئی بھی ہے، چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ میں مثلاً جو دونوں اعتبار جمع ہو گئے، ناواقف آدمی کو غلط ہو سکتا ہے کہ اس میں کونسا اعتبار اصلی ہے اور کونسا اعتبار غیر اصلی، پس اگر وہ اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہو گی کہ کس صفت کو ذات کے لئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے

نفی کرے، اسی مضمون کو کسی نے اس طرح ادا کیا ہے ؎

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابہا فتشاکل الامر

فکانما خمر ولا زجاج وکانما زجاج ولا خمر

پھر اس اشتباہ کے بعد ہم میں (یعنی اہل تجلی میں کذا قال بالی)، بعض تو وہ ہے کہ اپنے (عین) علم کی حالت میں (تمائز سے) جاہل ہے (جیسے مثال مفروض میں اس زجاج کا من وجہ علم ہے لیکن تمائز نہیں)، پس وہ تو یوں کہے گا کہ عاجز ہونا ادراک یعنی مدرک کے درک (حقیقت) سے بھی ادراک ہے (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے بھی انتہائے ادراک کا) اور ہم میں بعض وہ ہیں کہ انہوں نے (وجہ تمائز کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کہے گا گو وہ بات کہنا بھی (مرتبہ عجز میں) اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اس کو یہ عجز حاصل نہیں، لہٰذا یہ ایسی بات نہ کہے گا مگر اس تمائز کو بھی بیان نہ کرے گا) بلکہ اس شخص کو یہ علم (اور تمائز) سکوت دے گا جیسا اس (پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہے (اس کو نہ عجز ہوا کہ عجز کا اعتراف کرے اور نہ تمائز کے ساتھ تکلم کیا بلکہ خاموش ہو گیا اور یہ ابہام جب تعارض دلائل سے ہو اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے ان میں سے سلف سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں، باقی

یہ کہ جب ان کو تمائز ہو گیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے
کہ وہ تمائز ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آسکتا اس لئے تکلم
نہیں کرتے) اور یہ شخص (جس کو علم نے سکوت دیا ہے) اعلیٰ درجہ کا
عالم باللہ ہے (الحل الاقوم) ف: اس قول سے جراءت اخف ناشی
ہوا ہے اس کی تقریر اوپر حرف الف کے ذیل میں گزر چکی ہے
جس کا حاصل یہ ہے کہ عجز عن المعرفتہ کو جہل کہا گیا حالانکہ وہ عین
معرفت و ادراک ہے اور عجز کو عین معرفت کہنا یہ قول حضرت صدیق
اکبرؓ کا ہے مگر اس قول کے قائل کو ادنیٰ درجہ کا عالم کہا گیا اور غیر
عاجز کو اعلیٰ درجہ کا عارف کہا گیا اور اس علم کو اپنے لئے بواسطہ
خاتم الولایتہ ہونے کے ثابت کیا ہے۔

الارتقاب (۱۱)

قال الشعرانی فان قلت اذا	ترجمہ: امام شعرانی کہتے ہیں کہ
کانت مجهولة فما مرادهم	اگر تم کہو کہ جب ذات حق نا
بقولهم فلان من العلماء	معلوم ہے تو اہل طریق کے اس
بالله تعالى فالجواب كما قاله	قول کے کیا معنی ہیں کہ فلاں
الشيخ فى الباب السادس من	شخص علماء باللہ میں سے ہے

الفتوحات ان مرادهم بذلك
العلم بوجوده وما هو تعالى
عليه من صفات الكمال وليس
مرادهم العلم بذاته تعالى لان ذلك
عندهم ممنوع لا يعلم بدليل
ولا ببرهان ولا يأخذه
حد ومعرفتنا به سبحانه و
تعالى انما هي علمنا بانه ليس
كمثله شئ واما الماهية فلا
يمكن لنا علمها قطعا انتهى (ج
رابع ج ا ص ۵) وقال في باب
الاسرار قد تكون المعرفة
بالشئ هي العجز عن المعرفة
فيعرف العارف ان هذا
المطلوب لا يعرف وليس
الغرض من معرفة الشئ الا ان
تميزه عن غيره فقد

تو جواب اس کا مطابق شیخ کے
قول کے جو فتوحات کے باب ششم
میں مذکور ہے یہ ہے کہ مراد ان کی
اس سے علم ہے اس کے وجود کا اور
اس کے صفات کمال کا اس کی ذات
کا علم مراد نہیں کیونکہ یہ علم ذات کا
ان کے نزدیک ممتنع ہے نہ وہ کسی
دلیل سے معلوم ہو سکتی ہے نہ
کسی برہان سے اور نہ اس کو کوئی
حد شامل ہو سکتی ہے۔ اور ہماری
معرفت حق سبحانہ و تعالیٰ کے
ساتھ صرف ہمارا یہی جاننا ہے
کہ اس کی مثل کوئی چیز نہیں، باقی
اس کی حقیقت سو اس کا علم
ہم کو قطعاً نہیں ہو سکتا (اس
قول میں تصریح ہے کہ اس کی ذات
کی معرفت کسی طریق سے بھی ممکن

مییز وتمییز من لا یعرف بکنہ
لا یعرف فحصل المقصود انتھی
(مبحث رابع ج ۱ ص۵۲) وقال
الشعرانی فان قیل فما اعلی المحامد
التی یثنی بھا العبد علی اللہ
تعالیٰ فی الجواب کما قالہ الشیخ
فی الباب السابع والستین
وارجعما تنا اعلی المحامد عند
جمیع المحققین عقلاً وشرعاً
قولنا ھو تعالیٰ کما اثنی علی
نفسہ لیس کمثلہ شیٔ اذ
لا یصح لعبد ان یثنی علی
ربہ عزوجل بما لا یعقلہ العبد
وما بقی الا ان یثنی علیہ العبد
بما یعقلہ . . . .
. . . .
فقط وھو معلوم ان الحق تعالیٰ

نہیں، اور شیخ نے باب اسرار میں
فرمایا ہے کہ بعض دفعہ کسی چیز کی
معرفت یہی ہوتی ہے کہ اس کی
معرفت سے عجز ہو پس عارف کو
یہ معرفت ہوتی ہے کہ اس مطلوب
کی معرفت نہیں ہو سکتی اور کسی چیز
کی معرفت سے یہی غرض ہوتی ہے
کہ وہ غیر سے متمیز ہو جاوے
اور یہ چیز (جس کی معرفت نہیں ہو
سکتی متمیز ہو گئی اور جس کی معرفت
نہیں ہو سکتی اس کا تمیز اسی طرح
ہو گیا کہ اس کی معرفت نہیں ہو
سکتی تو وہی مقصود (تھا معرفت
سے وہ) حاصل ہو گیا (یہ بالکل
وہی مضمون ہے جو حضرت مجدد
صاحب نے ارشاد فرمایا ہے) اور
شعرانی نے فرمایا ہے کہ اگر کہا

من وراء كل ثناء للعبد الخ
(مبحث رابع ج ۱ ص ۵۵) و
قال الشعراني فان قلت فاذن
لا سبيل للعبد الى التنزيه
الخالي عن التشبيه ابدا
فالجواب كما قاله الشيخ في
الباب الثاني والسبعين
نعم لا سبيل للمخلوق اليه الا
برد العلم منه الى الله
تعالى فقد صدق والله
ابو سعيد الخراز حيث قال
لا يعرف الله الا الله انتهى
(مبحث رابع ج ۱ ص ۵۶) و
قال في الباب السابع والستين
وثلثمائة ما سمى الحق تعالى نفسه
بالباطن الا لبطون العلم بالذات
عن جميع الخلق دنيا واخرى و

جاننا چاہئے کہ بندہ جو حق تعالیٰ
کی محامد بیان کرے ان سب
میں اعلیٰ حمد کیا ہے تو جواب
اس کا موافق شیخ کے قول
کے جو کہ باب چار سو چہتر
میں ہے، یہ ہے کہ سب میں
بڑی حمد عقلاً وشرعاً جمیع
محققین کے نزدیک ہمارا یہ قول
ہے کہ حق تعالیٰ ایسا ہے جیسا
اس نے خود اپنی ثنا کی اور
اس کی مثل کوئی چیز نہیں
اس لئے کہ کسی بندہ سے
ممکن نہیں کہ وہ حق تعالیٰ کی وہ
ثنا کرے جس کو جانتا نہ ہو
تو اب یہی بات باقی رہ گئی
کہ بندہ اس کی ایسی ثنا کرے
جس کو جانتا ہو اور یہ معلوم ہے

قال فی الباب الثالث والسبعین
وثلثمائة واذا کانت ذات الحق
تعالی غیر معلومة فالحکم
علیها بامر دون آخر جهل
عظیم وقال فی الباب التاسع
والستین وثلثمائة اعلم ان
ذات الحق تعالی لا یعلمها احد
من خلق اللہ تعالی فہی
وراء کل معلوم انتہی
کلام الشیخ محی الدین فی
جمیع ابواب الفتوحات المکیة
وغیرها ومبحث رابع ج ۱ ص

کہ اللہ تعالی بندہ کی ہر ثنا
سے آگے ہے اور نیز شعرانی
نے فرمایا ہے کہ اگر تم کہو کہ
اس صورت میں توحید کے لئے
ایسی تنزیہ کی طرف کبھی کوئی
سبیل (وقدرت) ہی نہیں جو
تشبیہ سے خالی ہو، جواب اس
کا جیسا شیخ نے بہترویں باب
میں فرمایا ہے یہ ہے کہ واقعی
کسی مخلوق کو اس کی (معرفت) کی
طرف کوئی سبیل نہیں بجز اس کے
کہ اس باب میں علم کو اللہ تعالی

ہی کے حوالہ کیا جائے واقعی واللہ ابو سعید خراز نے سچ کہا ہے
کہ اللہ تعالی کی معرفت بس اللہ تعالی ہی کو ہے اور شیخ نے
تین سو سترویں باب میں فرمایا ہے کہ حق تعالی نے جو اپنا نام باطن
رکھا ہے وہ صرف اسی وجہ سے کہ ذات کا علم جمیع خلق سے باطن
ہے ۔ دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اور جب حق تعالی کی ذات

نامعلوم ہے تو اس پر (بدون نفس جزئی یا کلی کے) کسی چیز کا حکم کرنا
اور دوسری کی نفی کرنا جہل عظیم ہے اور شیخ نے تین سو اناسیویں
باب میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ حق تعالیٰ کی ذات کو مخلوق میں سے
کوئی نہیں جانتا وہ ذات تمام معلومات سے وراء الوراء ہے، شیخ
کا کلام فتوحات مکیہ وغیرہ کے تمام ابواب میں ختم ہوا ف ان
مجموعی اقوال میں اسی مضمون کی تصریح ہے جس کی تحقیق حضرت مجدد
صاحب نے فرمائی ہے جو کہ حرف الف کے تحت میں مذکور ہے اور
فصوص کی جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے اس کا محمل
خود کمالات حق کا عدم ادراک بالکنہ نہیں کہ یہ تو شیخ کے نزدیک
بھی عین معرفت ہے بلکہ اس کا محمل وجہ حق و وجہ خلق کا عدم ادراک
بالتمائز ہے، شیخ اس کو جہل کہہ رہے ہیں، جیسا ان کی تقریر میں
غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے جس کو میں نے اس کے ترجمہ میں ظاہر
کر دیا ہے اور اسی تقریر میں جو قول العجز عن ادراک الادراک کو
جہل پر محمول کیا ہے ممکن ہے کہ ان کے نزدیک حضرت صدیق رضی کی
طرف اس کی نسبت ثابت نہ ہو بلکہ ان کی تعبیر خنداسن جہل
فی علمہ قرینہ ہے کہ کسی اپنے ہم رتبہ کا قول مراد ہے اور اگر
حضرت صدیق نے بھی ایسا فرمایا ہو تو اس کا محمل وہ ہوگا جو مجدد

صاحب نے فرمایا ہے ایک ہی قول کا محمل اختلاف قائل سے بدل جاتا ہے
چنانچہ انبت الربیع البقل اگر موحد سے صادر ہو اس کے اور معنی
ہوں گے اور اگر دہری سے صادر ہوا اور معنی ہوں گے باقی یہ کہ
پھر مجدد صاحب نے یہ شبہ کیوں فرمایا تو ممکن ہے کہ کسی نے مجدد
صاحب کی خدمت میں ناتمام نقل کیا ہو اور مجدد صاحب نے بنا بر حسن
ظن اس روایت پر اعتماد فرما لیا ہو واللہ اعلم بضمائر عبادہ اور
خاتم الولایت کی بحث اور نیز حرف الف کے ذیل میں حضرت
مجدد صاحب نے اس قول میں ہرگاہ بخواجہ صدیق رض الخ جس امر کی
طرف اشارہ کیا ہے یعنی اخذ انبیاء عن خاتم الاولیاء اس کی تحقیق
بھی مستقلاً اعتراب کے بقیہ مباحث میں آئندہ آنے والی
ہے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

الاغترابا (۱۲)

وھو یصلح ان یکون منشاً للشبھۃ للذکرۃ فی ب

قال الشیخ فی الباب السادس	(ترجمہ) شیخ نے باب چھپن میں
والخمسین اعلم یا اخی ان	فرمایا ہے کہ اے بھائی اس
الاستقراء السقیم لا یصح فی	بات کو جانو کہ استقراء سقیم

العقائد لان مبناها على الادلة
الوضعية وقد تتبع بعض
المتكلمين ادلة المحدثات
فلم يجد فيها من هو عالم
بنفسه فاعطاه دليله ان
لا يكون عالم قط الا بصفة
زائدة على ذاته تسمى علما
وحكمها فيمن قامت به ان
يكون عالما قال وقد علمنا
ان الحق تعالى عالم فلا بد ان
يكون له علم ويكون ذالك
العلم صفة زائدة على ذاته
قائمة به قال الشيخ محي الدين
وهذا الاستقراء سقيم بل
هو الله العالم القادر الخبير
كل ذلك بذاته لا بامر
زائد عليها الى آخر ما قال

عقائد میں صحیح نہیں کیونکہ عقائد
کی بنا ادلہ واضحہ پر ہوتی ہے
اور استقراء ادلہ میں سے نہیں
اور بعض متکلمین نے ادلہ محدثات
کو تتبع کرکے دیکھا سوان میں
کسی ایسے کو نہ پایا جو بذاتہ عالم
ہو تو اس بعض متکلمین کو اس
کی دلیل نے اس امر کا افادہ کیا
کہ کوئی عالم نہیں ہوتا مگر ایسی
صفت سے جو اس کی ذات پر
زائد ہو اور جس کو علم کہا جاتا ہے
اور اس صفت کا اثر اس شخص
کے باب میں جس کے ساتھ وہ
صفت قائم ہو یہ ہوگا کہ وہ
شخص عالم ہو جائے گا اور اس
متکلم نے یہ بھی سمجھا کہ ہم کو
معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے

واطال (مبحث رابع عشر ج ۱ ص۸۱) تو ضرور اس کے لئے صفت علم ثابت ہوگی اور وہ صفت اس کی ذات پر زائد ہوگی اور اس کے ساتھ قائم ہوگی۔ شیخ نے فرمایا کہ یہ استقرا نہایت ضعیف ہے بلکہ وہ اللہ ہے۔ عالم ہے، قادر ہے خبیر ہے اور وہ سب کچھ اپنی ذات سے ہے نہ کسی امر زائد سے

(ف) اس قول سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اس کی تقریر اوپر حرف ب میں گزر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات کو عین ذات کہدیا جو کہ اہل سنت و جماعت کے خلاف ہے اور اس قول سے امام شعرانی بھی متاثر ہوئے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

فتلخص من جمیع کلام الشیخ انہ قائل بان الصفات عین لا غیر کشفا و یقینا و به قال جماعۃ من المتکلمین وما علیہ اھل السنۃ والجماعۃ اولی (مبحث رابع عشر ج ۱ ص۸۳)

(ترجمہ) پس شیخ کے تمام کلام کا یہ خلاصہ نکلا کہ وہ کشفاً و یقیناً اس کے قائل ہیں کہ صفات عین ہیں، غیر نہیں اور ایک جماعت متکلمین کی بھی اس کی قائل ہے اور اہل سنت و جماعت جس عقیدہ پر ہیں وہ اولیٰ ہے (گویا شعرانی بھی شیخ پر لطافت کے ساتھ تنبیہ فرماتے ہیں۔)

الالقاب (۱۲)

ذكر (الشيخ محي الدين رح) في
الباب السادس عشر واربعمائة
عن شيخه ابي عبد الله
الكناني امام المتكلمين بالمغرب
انه يقول كان يقول كل من
تكلف دليلاً على كون الصفات
الالهية عينا او غيراً فهو
ليله بدخول مكت من قال
انها عين فهو اكثر ادبا و
تعظيما وسياتي آخر المبحث
الآتي عقبه (اى المبحث
الخامس عشر) ان من
الادب ان نسمي الصفات
اسماء لانه هو الوارد (مبحث
رابع عشر ج ۱ منه)

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو سولہ
میں اپنے شیخ ابی عبداللہ کنانی
سے جو مغرب میں امام المتکلمین تھے
نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ جن
لوگوں نے صفات الٰہیہ کے عین
یا غیر ہونے پر دلیل لانے میں تکلف
کیا ہے ان کی دلیل مخدوش ہے
لیکن (پھر بھی) جو شخص عین کہتا
ہے وہ ادب و تعظیم میں بڑھا
ہوا ہے اور آئندہ مبحث
میں آتا ہے کہ ادب کی بات
یہ ہے کہ صفات کو اسماء کہا جائے
کیونکہ یہی وارد ہوا ہے

(ف) ، شیخ کا اس قول کو بلا نکیر نقل فرمانا صاف دلیل ہے اس کو پسند فرمانے کی ، پس اس سے معلوم ہوا کہ عین جو فرمایا ہے وہ جزماً نہیں فرمایا بلکہ عین کہنے کو ترجیح دی ہے ، غیر کہنے پر اور اصل مسلک سکوت و عدم خوض ہے ، جیسا سلف کا مسلک تھا اور ظاہر بھی ہے کہ جب شیخ صفات کو صفات کہنا بوجہ عدم ورود نص کے خلاف ادب کہتے ہیں تو نص میں عین ہونا بھی تو نہیں آیا۔ اس حکم کو کیسے پسند کریں گے پس شیخ پر کوئی شبہ نہیں رہا۔ باقی علی سبیل الفرض اگر ان کا یہ قول اصلی بھی ہوتا تو اس صورت میں اہل سنت کے خلاف ہونے کے بناء پر اعتراض کا جواب اوپر تنبیہ اول میں گزر چکا ہے اور اس شق میں نفی صفات کے شبہ کا جواب یواقیت کے مبحث رابع عشر کی ابتدا میں مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ صرف الزام ہے کسی کا مذہب نہیں۔ اسی طرح صفات کے زیادت کی قائلین پر شبہ تعدد دحباء کا ساقط ہے کیونکہ صفات واجب للذات ہیں اور تعدد دحباء بالذات کا ممتنع ہے ۔

الارتغاب (۱۳)

وهو يحتمل مع البعد ان يكون منشأ للشبهة المذكورة في ج

قال في الفص الهودي من الفصوص كلاما
على صراط الرب المستقيم فهو غير مغضوب
عليهم من هذا الوجه ولا
ضالين وبعد اسطر فلما
ساقهم الى ذلك الموطن حصلوا
في عين القرب فزال البعد
وقال بعد اسطر فلا اقرب
اقرب من ان يكون هويته
عين اعضاء العبد وقواه
وفي آخر هذا الفص فالكل
مصيب وكل مصيب ماجور
وكل ماجور سعيد وكل سعيد
مرضي عند ربه الخ
(الحل) الاتم مقام ثامت

(ترجمہ) شیخ نے فص ہودی میں
فرمایا کہ رب کے صراط مستقیم پر سب
چل رہے ہیں۔ پس وہ لوگ اس
حیثیت سے نہ مغضوب علیہ ہیں
نہ ضال ہیں اور چند سطروں کے
بعد فرمایا کہ جب ان کو اس مقام
تک پہنچا دیا تو وہ عین قرب میں
حاصل ہو گئے اور بعد زائل ہو گیا
اور چند سطروں کے بعد فرمایا کہ اس
سے بڑھ کر کیا قرب ہو گا کہ حق تعالیٰ
کی ہویت عبد کے عین اعضاء و
قویٰ (کے مثل) ہو جاویں اور اس
فص کے اخیر میں ہے کہ سب مصیب
ہیں اور ہر مصیب ماجر ہے اور ہر

ماجور سعید ہے اور ہر سعید اپنے رب کے نزدیک مرضی ہے۔ ف۔ جو قول شیخ کا حرف ج میں نقل کیا گیا ہے وہ اس عنوان سے میری نظر سے نہیں گزرا مگر فصوص کی عبارت بالا بعد حل کے اس قول کا منشا ہو سکتی ہے اس لئے اول اس کو حل کرتا ہوں۔ وہ حل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام دو قسم کے ہیں۔ ایک تکوینی، ایک تشریعی تکوینی تو مراد ہے مرضی ہونا ضروری نہیں اور تشریعی جو مرضی ہے مراد ہونا ضروری نہیں کبھی دونوں جمع ہو جاتے ہیں پس مضل کے اقتضا سے جو ضلال ہوا مضل کو اس کا رب اور ضلال کو اس کا صراط مستقیم کہتے ہیں اور قرب سے یہی مراد عام ہے تکوینی و تشریعی کو ولامشاحۃ فی الاصطلاح اور مغضوبیت و ضلال کی جو نفی کی ہے اس کے معنی بھی یہی ہیں کہ یہ ضلال جس اسم کا مقتضا ہے جس کو وہ اس کا رب کہتے ہیں۔ اس رب کی طرف نہ اس پر غضب ہے یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں، کیونکہ یہ تو اس کی مقتضا کی موافق ہے اور اسی طرح اس کے اعتبار سے یہ شخص ضال نہیں یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اس کے اعتبار سے اس کی صراط مستقیم بالاصطلاح المذکور یہی قرار دیا گیا ہے البتہ اس اسم کے مقابل جو اسم ہے مثلاً ہادی اس کے اعتبار سے یہ شخص صراط مستقیم پر بھی نہیں اور اس کے اعتبار سے مغضوب علیہ اور ضال بھی ہے والحل الاقوم مقام تامل اب بعد حل کے سمجھو کہ قرب و عدم ضلال و عدم غضب مستلزم ہے رضا کو بلکہ عدم غضب تو عین رضا ہے اور اخیر قول میں تو رضا عند الرب کی تصریح ہے اور اصابۃ و ماجوریت

وسعادت سے بھی وہی قرب مراد ہے اور چونکہ اصطلاح میں ضلال کا رب مضل ہے اور ایمان وعمل صالح کا رب ہادی اس لئے ہر ایک کو اس کے رب کا مرضی بتلا دیا پس کفر ومعاصی کا اسم مضل کے اعتبار سے مرضی ہونا لازم آگیا۔ حالانکہ ان کا غیر مرضی ہونا نصوص سے ثابت ہے، کقولہ تعالیٰ ولا یرضیٰ لعبادہ الکفر الآیۃ و امثالہا یہی حاصل تھا تقریر مذکور شرح کا اور شاید اختلاف عنوان کے سبب مفہوم ہیشود فرمایا۔ باقی ایجاب واختیار کی تحقیق، سو عنقریب آئندہ نمبر منفصل میں مستقلاً آتی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

الارتقاب (۱۳)

قال فی الباب الثالث عشر وارجحانہ فان قیل فھل یجب الرضا بالمقضی کالقضا فالجواب الذی علیہ اھل السنۃ والجماعۃ انہ یجب الرضاء بالقضاء لا بالمقضی (مبحث سادس عشر ج ۱ ص ۹۰)

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو تیرہ میں فرمایا کہ اگر سوال کیا جاوے کہ کیا مقضی پر بھی رضا ضروری ہے، جیسے قضا پر ضروری ہے تو اس کا جواب جس پر اہل سنت وجماعت بھی ہیں یہ ہے قضا پر رضا ضروری ہے مقضی پر نہیں۔

ف: ظاہر ہے کہ کفر و معاصی مقتضی ہیں، جب ان پر رضا جائز نہیں اور مرضی حق پر رضا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ کفر و معاصی مرضی حق نہیں پس قول فصوص سے جو اسم مضل کے اعتبار سے الکا مرضی ہونا لازم آتا ہے سو جیسا قرب و عدم غضب و صراط مستقیم کے معانی اصطلاحی ہیں۔ ایسے ہی رضا کے معنی بھی اقتضا ہوں گے نہ کہ محبوبیت و عدم کراہت کما فی قولہ تعالے اولئك الذين اشتروا الضلالة بالھدی والعذاب بالمغفرۃ ومعلوم ان الاشتراء یستلزم الرضا ولا یرضی احد بالعذاب ومع ذالك اطلق علیہ ما یستلزم الرضا لان حالھم کانت تقتضی العذاب فنزل الاقتضاء بمنزلۃ الرضاء فافھم۔

الارتغاب (۱۴۱)

وھو ایضا یحتمل مع البعد کما قبلہ ان یکون منشاً للشبھۃ المذکورۃ فی حرف د

قال (الشیخ) فی باب الاسرار الحق تعالٰی مع العالم مرتبط ارتباط عبودیۃ بسیادۃ فان	(ترجمہ) شیخ نے باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ حق تعالٰی عالم کے ساتھ ایسا مرتبط ہے جیسے عبودیت کا

فالکاملا مملوک وقا هرا	ساتھ سیادت، اس لئے کہ مالک
بلا مقهور لایصح انتهی (	بلا مملوک اور قاہر بلا مقہور ممکن
مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸) ثم	نہیں پھر شیخ نے دوسرے
قال (الشیخ) علی ان من	مقام پر بعد ایک بحث کے)
ادلّ دلیل علی توحید الحق	فرمایا ہے کہ اس کے علاوہ یہ ہے
تعالیٰ کونہ تعالیٰ علۃ للعالم	کہ بڑی دلالت کرنے والی دلیل
عند الحکماء فانہ توحید	توحید حق پر حکماء کے نزدیک اللہ
ذاتی ینتفی معہ الشریک بلا	تعالیٰ کا عالم کے لئے علت ہونا
شک لکن اطلاق لفظ العلۃ	ہے۔ یہ ایسی توحید ذاتی ہے کہ
فی جانب الحق تعالیٰ لم یرد بہا	اس کے ساتھ بلا شبہ شریک منتفی
شرع فلا نطلقہا علیہ سبحانہ	ہے لیکن لفظ علت کا اطلاق حق
وتعالیٰ (مبحث ثانی)	تعالیٰ کی شان میں شرح میں وارد
(ج ۱ ص ۱۷)	نہیں ہوا، اس لئے ہم اس کا

اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہ کریں گے (ف) ان دونوں قولوں کی شرح آئندہ جواب کے ساتھ آوے گی۔ ملاحظہ کیجاوے اور مثل قول سابق کے شیخ کا یہ قول بھی جو حرف د میں نقل کیا گیا ہے۔ نظر سے نہیں گزرا۔ میرے خیال میں یہ دو عبارتیں جو لکھی گئی ہیں یہ منشاء اس شبہ

کی ہو سکتی ہیں کہ عبارت اولیٰ میں مقہور و مملوک کو قاہر و مالک کے لوازم میں سے کہا اور لازم ممتنع الانفکاک ہوتا ہے اور یہ شان علت موجبہ کی معلول کے ساتھ ہو سکتی ہے اور فاعل بالاختیار میں تو انفکاک واقع بلکہ لازم ہے اور دوسری عبارت میں حکمائے پر رد نہیں کیا اور ان کا قائل بالایجاب ہونا مشہور ہے تو اس سے شبہ موافقت کا ہوتا ہے واللہ اعلم۔

الارتقاب (۱۴)

قال الشیخ فی عقیدتہ الصغریٰ لم تتعلق قدرتہ بایجاد شیئ حتی ارادہ کما انہ لم یردہ حتی علمہ اذ یستحیل فی العقل ان یرید ما لا یعلم او یفعل المختار المتمکن من ترک ذلک الفعل ما لا یریدہ (فصل اول صـ۵)

(ترجمہ) شیخ نے عقیدۂ صغریٰ میں کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کسی شے کے ایجاد کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی جب تک کہ اس کا ارادہ نہیں فرمایا۔ جیسا کہ ارادہ بھی نہیں فرمایا جب تک کہ اس کو جان نہیں لیا کیونکہ یہ امر عقل کے نزدیک محال ہے کہ ایسی چیز کا ارادہ کرے جس کا علم نہ ہو یا فاعل مختار

جو کہ اس فعل کے ترک پر بھی قادر ہے، وہ ایسا فعل کرے جس کا ارادہ نہ کرے (ف) اس میں نہایت صاف تصریح ہے حق تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کی اور اس کی بھی کہ وہ جس فعل کو کرتا ہے، اس کے ترک پر بھی قادر ہے، پس ایجاب کا شبہ اس سے یقیناً منتفی ہو گیا۔ باقی عبارتیں سابقین سے جو شبہ پیدا ہو سکتا ہے، ان کی صحیح تفسیر کے بعد وہ شبہ نہ رہے گا۔ سو عبارت اولیٰ کے معنی یہ ہیں کہ قاہریت و مالکیت کے ساتھ اتصاف بالفعل یہ موقوف ہے وجود مقہور و مملوک پر جیسے رازق بالفعل کا حکم موقوف ہے مرزوق پر سو اس سے مقہور و مملوک کا قدم و صدور بالایجاب لازم نہیں آیا بلکہ اس اتصاف کا حدوث لازم آتا ہے سو صفات فعلیہ واقع میں افعال ہیں، صفات نہیں ہیں جیسے احیاء و امانت اور ان افعال کے حدوث میں کوئی محذور نہیں دلیل اس تفسیر کی شیخ کا دوسرا قول ہے

قال الشیخ فی لواقح الانوار	ترجمہ:۔ شیخ نے لواقح الانوار
اعلم ان کل امر یطلب	میں کہا ہے کہ جو امر طالب وجود
الکون فهو من کونه سبحانه	ہے وہ حق تعالیٰ کے الٰہ ہونے
وتعالی الٰها وکل امر لا یطلب	کے اعتبار سے ہے اور جو طالب
الکون فهو من کونه تعالی	وجود نہیں وہ اللہ تعالیٰ کی
ذاتا فهما اثنان کلاهما	ذات ہونے کے اعتبار سے ہے

اهل التوحید فزنہ بھذا المیزان یتحقق لک الامر فیہ انشاء اللہ تعالیٰ انتہی (مبحث ثانی ج ۱ صفحہ ۳۶)

پس اہل توحید کا جو کلام تجھ کو پہنچے تو اس کو اس میزان میں وزن کرے امر واقعی تجھکو محقق ہو جاوے گا۔

(ف) یعنی ذات حق کسی حادث کے وجود کو مقتضی نہیں لیکن جب اس کو معبود بالفعل کہا جاوے گا تو وہ وجود عابد کو ضرور مقتضی ہوگا۔ اس میں تصریح ہے اس تفسیر کی اور عبارت ثانیہ حکما پر حجت الزامیہ ہے کہ گو وہ علت موجبہ کے قائل ہیں مگر وجوب بالذات میں کسی کو شریک نہیں مان سکتے تو توحید کا انکار وہ بھی نہ کر سکے۔ البتہ علت کہنا گو بمعنی ایجاب نہ ہو اس لئے جائز نہیں کہ شریعت میں یہ لفظ وارد ہوا نہیں اور موہم ہوتا ہے، ایجاب کو۔ البتہ اگر شرع میں وارد ہوتا تو بعد تفسیر صحیح کے ایہام کی بھی پروا نہ کی جاتی۔ جیسے مسیلمہ کو رحمٰن الیمامہ کہا جاتا تھا مگر اسمائے حسنیٰ میں رحمٰن کو متروک نہیں کیا گیا اور جبکہ وارد نہیں اور موہم ہے، اس لئے اجتناب واجب ہے۔ اسی طرح شیخ نے رسالہ قصد حق میں لفظ صدور کے اطلاق کو ناجائز کہا ہے جو حکماء کے کلام میں شائع ہے کہ عقل اول کو صادر عن الواجب کہتے ہیں عبارت اس کی یہ ہے۔

لایقال العالم صادر عن الحق تعالیٰ الا بحکم المجاز لا الحقیقۃ

ذلک لان الشرع لم یرد بهذا اللفظ وجل اللہ تعالیٰ ان یکون مصدرا للاشیاء لعدم المناسبۃ بین الممکن والواجب الی ان قال وانما یقال اللہ تعالیٰ اوجد الاشیاء لعدان لم یکن لها وجود فی اعیانها ثم انها ارتبطت بالموجد لها ارتباط فقیر ممکن بغنی واجب اھ مختصراً (مبحث ثانی ج ۱ ص)

سمجھنے کی بات ہے کہ جب لفظ علت و صدور کے اطلاق کو اذن شرعی نہ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں رکھتے تو ان کے معانی کے اعتقاد کو جس کو شرع نے نصاً رد فرمایا ہے، کیسے جائز رکھ سکتے ہیں۔

فائدۃ زائدۃ

تحقیق بالا سے شیخ کا اعتقاد حق تعالیٰ کے فاعل بالارادۃ والاختیار ہونے کے اثبات کا فاعل بالایجاب والاضطرار ہونے کے انتفاء کا تو یقیناً ثابت ہو چکا اور اس کے خلاف ان کا کوئی منقول نہیں ہوا مگر تھوڑی مدت ہوئی کہ ایک مقام ان کے کلام میں ایسا نظر سے گزرا کہ گو اس کا معنون تو ایجاب نہیں مگر اس کا عنوان نظر فجادت میں ایجاب ہی کے قریب اثر پیدا کرتا ہے، چنانچہ اس کے مطالعہ کے بعد سے کئی روز مجھ کو سخت توحش رہا۔ جس کا تحمل دشوار

ہوگیا۔ آخر رحمت حق نے دستگیری فرمائی کہ مجھ کو اپنے ایک بزرگ یعنی حضرت مولانا سید احمد صاحب دہلوی مدرس دیوبند رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تقریر یاد آئی جس کو عرصہ دراز گزرا کہ ایک دوست یعنی مولانا مرتضیٰ حسن صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ سے سنا تھا اس سے شفا کی توقع مظنون ہوئی اس لئے ان سے وہ تقریر منگائی جس سے فی الواقع اس توقع میں کامیابی ہوئی۔ اب اس احتمال سے کہ شاید اور کسی صاحب علم کو وہ مقام دیکھ کر ویسا ہی اشکال پیش آجاوے۔ اس مقام پر اس تقریر کا ملحق کر دینا مصلحت معلوم ہوا، اس لئے اول اس عبارت موہم اشکال کو پھر اس تقریر رافع اعضال کو نقل کرتا ہوں اور چونکہ مقصود اس سے محض اہل علم کی خدمت ہے اس لئے اس عبارت و تقریر کے ترجمہ یا توضیح کا اہتمام نہیں کیا گیا۔

عبارت شیخ قدس سرہ

قال الشیخ فی الباب الحادی عشر واربعمائة بعد کلام طویل
فمن کان له هذا العلم سبق هوا الکتاب فهو لا یخاف
سبق الکتاب .... علیه وانما یخاف
من حیث کون نفسه سبقت الکتاب اذا الکتاب ما سبق
علیه الا بحسب ما کان هو علیه من الصورة التی ظهر فی
وجوده علیها فلیسلم العبد لنفسه ولا یعترض علی الکتاب قال
ومن هنا ان عقلت وصف الحق تعالی نفسه بان له الحجة
البالغة لو نوزع فان من المحال ان یتعلق العلم الالهی
الا بما هو المعلوم علیه فی نفسه فلو ان احدا احتج علی الله
تعالی وقال قد سبق علمک بان اکون علی کذ افلم تواخذ
نی فقال الحق تعالی وهل علمتک الا علی ما انت علیه فلو
کنت علی غیر ذلک لعلمتک علی ما تکون علیه ومن هذا
یعلم معنی قوله تعالی وما ظلمناهم ولکن کانوا انفسهم
یظلمون ونحوها من الآیات یعنی فان علمنا ما تعلق بهم

حین عانیناہم فی القدم الا بما ظہر وابد فی الوجود من الاحوال لا تبدیل لخلق الله وسیاتی بسط ذلک فی المبحث الخامس العشر فی بیان ان الله الحجة البالغة قال الشیخ محی الدین بعد ذکر ہذا الجواب وہذا ابدلک علی ان العلم تابع للمعلوم ما ہو المعلوم تابع للعلم وقال فی الباب الثامن والخمسین وخمسمائة بعد کلام طویل فمن ہنا یعلم ان العلم لا اثر لہ فی المعلوم بخلاف ما یتوہمہ اصحاب النظر اھ مختصراً (مبحث سادس عشر) فی الکلام علی اسمہ العلیم۔

تقریر حضرت مولانا سید احمد صاحب

بروایت بالمعنی

حضرت مولانا مرحوم کے الفاظ تو یاد نہیں مگر مضمون جیسا یاد ہے وہ عرض کرتا ہوں غلطی مجھ سے اور شیطان سے اور اگر صحیح ہے تو حضرت مولانا مرحوم نے فرمایا ہوگا ۔

چونکہ تمام عالم کا صدور باری تعالیٰ سے بالاختیار ہے اور اس کا علم ازلی اور محیط ہے اور کوئی شئے بالاختیار بے علم صادر نہیں ہوسکتی اس وجہ سے علم الٰہی صدور اشیأ کے سلسلہ علل میں مثل قدرت و ارادہ کے داخل ہے ۔ بلکہ ان سے مقدم قدرت اور ارادہ کا تعلق مقدور اور مراد سے ہو ہی نہیں سکتا ۔ جب تک اس کا علم نہ ہولے ورنہ صدور بالاضطرار اور حدوث علم باری تعالےٰ لازم آتا ہے ۔ تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیرا ۔ حوادث یومیہ کا علم تو ازل میں مسلم ہے کہ قبل حدوث اشیأ اللہ تعالےٰ کو ازل سے ایسا ہی علم تھا کہ جیسا بعد حدوث ہے بلکہ یہ بھی غلط ہے ، یوں

کہنا چاہیئے کہ اب بھی بلا تغیر وہی علم اسی طرح سے باقی ہے جس طرح پہلے تھا اور ویسے ہی باقی رہے گا۔ علم باری تعالیٰ کے لئے معلوم کا وجود ضروری نہیں۔ بلکہ جب عالم حادث زمانی ہے تو حوادث زمانی اور حوادث یومیہ کا ازل میں من کل الوجوہ عدم ہونا چاہیئے تاکہ قد خلقتک من قبل ولم تک شیئا پوری طرح سے صادق آوے۔

خود اشیاء ممکنہ کی تو کیا مجال، ان کا مادہ تک بھی نہ تھا معلومات میں صرف ذات و صفات باری تعالیٰ ہمیشہ سے ہے ورنہ اور کوئی ممکن ازل میں نہ تھا مگر علم تھا اور ہے اور وہ بھی تفصیلی اور تفصیل بھی تام، اس کو اجمالی کہنا محض ایک اصطلاح ہے کہ منشا انکشاف امر واحد ہے ورنہ علم میں اجمال کی گنجائش نہیں۔ خدام والا نے خیال فرمایا ہوگا کہ حمد اللہ موجبہ کے لئے بھی وجود موضوع کی ضرورت کا قائل نہیں، چہ جائیکہ موضوع معدوم کا پھر وہاں جب قضیہ صادق ہے تو نسبت کیسے ہوئی، نسبت وجود حاشیتین کو چاہتی ہے۔ یہ مقدمہ بھی نظری ہے اور کلیہ نہیں، بلکہ بعض نسب بجائے وجود کے عدم احدی الحاشیتین کو اور بعض عدم الحاشیتین کو مقتضی ہوتی ہیں۔ آخر موجود اور معدوم واقعی ہیں یا واقعی دو معدومین حمل کیسے ہے۔ شریک الباری ممتنع میں شریک الباری سے امتناع کو تعلق واقعی ہے یا نہیں۔ مفہوم امتناع

اگر موجود فی الذہن ہو تو اس سے کیا نفع۔ نہ وہ ممتنع بالذات نہ اس کا اثبات ہے۔ علم باری تعالیٰ میں انکشاف کے لئے وجود معلوم کی ضرورت ہی نہیں بلکہ پہلے بالکل حالت عدم میں وہ معلوم اور منکشف ہوگا پھر اس علم الٰہی ازلی کے مطابق تعلق قدرت و ارادہ کا ہوگا۔ بہت سے بہت نیچے استواء نزول من السماء و ید و ساق و وجہ میں کہا جاتا ہے کہ الاستواء وغیرہ معلوم و الکیف مجہول یہاں بھی کیف کو مفوض کیا جاوے مگر تعلق علم ازلی کا معلوم ممکن حادث سے حالت عدم میں بالکل قطعی اور یقینی ہے اور علم کے لئے اگر وجود معلوم کے باری تعالیٰ کے علم میں ضرورت ہو تو علم ازلی ثابت ہی نہیں ہو سکتا اور حدوث علم یا اضطرار لازم آتا ہے۔ دکلاہما محالان مجھے یاد ہے کہ حضرت مرحوم و مغفور نے یہ بھی فرمایا تھا کہ علم مطابق معلوم کے اور علم تابع معلوم کے یہ ہے صرف علم ممکن میں ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ ممکن کا علم معلوم کے سلسلہ علل میں داخل نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے یہاں معاملہ برعکس ہے کہ وہاں معلوم تابع علم کے ہے اور معلوم مطابق علم کے ہوگا۔ ورنہ معلوم خود معدوم ہوگا۔ یہاں جیسا علم ہے۔ ویسا ہی معلوم ہوگا۔ یہ امر آخر ہے کہ مطابقت طرفین سے ہوتی ہے تو بعد وجود معلوم دونوں طرف سے مطابقت کہہ سکتے

ہیں مگر دراصل اور حقیقۃً مطابق بالکسر معلوم ہی ہے ۔ مخلوقات میں علم حکایتہ اور معلوم محکی عنہ کے مرتبہ میں ہے اور وہاں بالعکس علم محکی عنہ اور معلوم حکایت ہے ۔ غرض تکوین میں علم ازلی کو تاثیر ہے جیسے قدرت وارادہ کو بلکہ ان سے اقوی ہے اقدام کہ ان کا تعلق بھی فرع تعلق علم ہے بلکہ اگر علم کا تعلق نہ ہو تو پھر قدرت اور ارادہ کا تعلق بھی محال ہے کیونکہ عدم علم کی صورت میں صدور بالاضطرار ہوگا اور اضطرار کی صورت میں قدرت اور ارادہ کو کیا واسطہ اور اگر بالفرض ہو بھی تو سلسلۂ علل میں نہیں ہو سکتا نہ وجود صادر میں اس کو کچھ دخل ہوگا ۔ کسی شخص کو اگر ہاتھ پیر باندھ اوپر سے ڈال دیا جائے اور وہ بھی اپنے ارادہ اور قدرت کو صرف کرے تو گرنے میں یہ قدرت اور ارادہ بیکار ہے ، علاوہ اس کے کہ صدور بالاضطرار نقص ہے اور اختیار کے خلاف جو مذہب ہے ، دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے ، کہ صدور بالاضطرار میں مصدر صادر کے لئے علت تامہ ہوتا ہے اور جس چیز کے لئے اللہ تعالیٰ کو علت تامہ کہا جائے اس کا قدیم بالزمان ہونا لازم ہے تو حوادث یومیہ کا قدیم بالزمان ہونا لازم ہوتا ہے وھو باطل بالبداھتہ ۔ یا کسی اور جابر کو فرض کرنا پڑے گا جس کے جبر سے یہ حوادث یومیہ صادر ہوئے وھو اشنع من الاول پھر اگر

تعلق کو قدیم نہ کہا جائے تو تقدیر کا مسئلہ بالکل باطل ہو جائے گا، کیونکہ تقدیر کی حقیقت تو یہی ہے کہ علم ازلی اور ارادہ قدیمہ کی مطابق قدرت کا تعلق مقدورات سے ہو کر سب اسی نقشہ کی مطابق موجود ہوں۔ یہ تو عقلاً تھا۔ بڑی بات یہ ہے کہ متکلمین کا مذہب یہی ہے کہ وہ علم میں تعلق علم کا معدوم کے ساتھ تسلیم فرماتے ہیں۔ چنانچہ بحر العلوم مرحوم شرح سلم میں فرماتے ہیں۔ ع وذهب علمائنا الماتریدیة علیهم الرحمة الی ان علمه صفة بسیطة قائمة بذاته تعالی ذات اضافة وتمیز الاشیاء باختلاف اضافاته ویلزمهم الحکماء بتعلق الاضافة بالمعدومات المعلومة فقد یکون معدوما وهم یلتزمون ذلک مستندا بما یقول الفلاسفة من ان الاستعداد کیفیة فی المادة ذات اضافة متعلقة بالمعدوم ما دام معدوما اور اس کے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں قوله وهم یلتزمون ذلک اه نقل عن البعض ان العلم وان کان قدیما لکن متعلقاته حوادث فلم یکن فی الازل له تعلق بذات الحادث وحینئذ یسقط الاشکال۔ الا ان هذا سخیف فانه یؤل الی انه لم یکن الاشیاء معلومة فی الازل لانه

سبق لم يتعلق العلم لم يكن معلوما ولذا ترك هذا القول
فى الشرح - والجمهور على ان العلم مع متعلقاته قديم الا
انه لا يلزم الوجود لتعلق العلم كما قال فى الشرح وفيه شئ
يظهر لك فى الحواشى الاتية فانتظر ۱۲ منه بنده
محمد مرتضى حسن عفى عنه

۲۲-۵-۵ھ دیوبند - دوشنبہ

قال الاحقر اشرف على فان قلت لما سقط ما بنى
عليه الشيخ جواب احتجاج العبد فما جوابه قلت هذا مبنى على
مسئلة القدر ويوم القيمة ينكشف عنها الغطاء بقدر
استعداد العبد فتتضح الحقيقة فلا يحتج على الله تعالى
ابدا وقد نص الله تعالى عليه فى قوله قالوا شهدنا على انفسنا
وغرتهم الحيوة الدنيا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين
وانظر كيف رضى الكافر فى اعتذاره يوم القيامة بالكذب
حيث قال والله ربنا ما كنا مشركين ولم يرض بالاحتجاج بالقدر
فعلم ان سقوط هذا الاحتجاج اظهر من سقوط الاعتذار
بالكذب فافهم حق الفهم تجوعن كل الوهم انتهت الفائدة
پھر اصل رسالہ کی طرف عود کیا جاتا ہے۔

الارتعاب (۱۵)

وهو یصلح ان یکون منشأ للشبهۃ المذکورۃ فی سحرہ

قال الشیخ محی الدین فی لوائح الانوار ھو ما ثم مثال اقرب ولا اشبہ بالرؤیۃ و التجلی من رؤیۃ الشاھد وجھہ فی المرآۃ واجھد یا اخی فی نفسک عندما تری الصورۃ فی المرآۃ ان تری جرم المرآۃ لا تراہ ابدا بل تنطبع صورتک فی المرآۃ قبل تحققک بالرؤیۃ فلا یقع لجدک الاعلی صورۃ نفسہ

(ترجمہ) شیخ نے لوائح الانوار میں فرمایا ہے اور اس مقام پر کوئی مثال جو اقرب اور رویت تجلی کے ساتھ اشبہ ہو اس (مثال) سے بڑھ کر نہیں کہ شاہد اپنی صورت کو آئینہ میں دیکھے اور اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی شبہ ہو تو) جس وقت تم صورت کو آئینہ میں دیکھتے ہو تو اپنی ذات میں کوشش کرلو کہ تم آئینہ کا جرم دیکھ سکو قطعاً

فلا تطمع ولا تتعب نفسك فی ان ترتقی الی اعلیٰ من ھذا المرقی فما ھو ثم اصلا ولیس بعدہ الا العدم المحض فلیتامل ویحرر فانہ یوھم ان المرئی فی الآخرۃ بجمیع الناس غیر الحق ولا یخفی ما فیہ (مبحث ثانی وعشرون ج ا صد ۱۲۳)

نہ دیکھ سکو گے۔ بلکہ تمہارے رویت کے ساتھ متصف ہونے سے پہلے تمہاری صورت آئینہ میں مرتسم ہوجاوے گی، اس لئے تمہاری نگاہ صرف تمہاری صورت پر پڑے گی، پس ہوس مت کرو اور اپنی جان کو تعب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو۔ سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں اور اس کے آگے کوئی درجہ معدوم محض ہے۔ امام شعرانی کہتے ہیں کہ اس میں تامل کرنا چاہیئے اور اس کی تنقیح کرنا چاہیئے کیونکہ اس سے ایہام ہوتا ہے کہ آخرت میں جس کی رویت سب آدمیوں کو ہوگی وہ غیر حق ہے اور حق کی رویت نہ ہوگی) اور اسمیں جو خرابی ہے وہ مخفی نہیں (کہ ظاہر نصوص کے خلاف ہے اور نصوص کو ظاہر سے منصرف کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ **ف** یہ قول اس شبہ کا منشا ہو سکتا ہے جس کی تقریر حرف **لا** میں مذکور ہے اور امام شعرانی کو اس قول سے وہی شبہ پیدا ہوا لیکن نظائر عبارت سے یہ قول ذہی معلوم ہوتا ہے جو دنمبر ۱۱)

میں مذکور ہو چکا ہے جو منشا تھا شبہ مذکورہ حرف الف کا مگر وہ قول
سالق اپنے سیاق و سباق سے یقیناً مشاہدہ آخرت کے متعلق نہیں۔
بلکہ ایک خاص تجلی کے متعلق ہے جس کا وقوع نشأۃ دنیویہ میں ہوتا
ہے اور اصطلاح میں تجلی ذاتی کہلاتی ہے جیسا کہ احقر نے الحل الاقوم
میں اس کی توضیح کر دی ہے تو اس صورت میں اس سے وہ شبہ
ہی پیدا نہیں ہو سکتا اور اگر فرضاً یہ عبارت جو یہاں ناتمام منقول ہے
اپنی سباق و سیاق سے رویت آخرۃ ہی کی باب میں ہو گو بعض اجزا میں
اس عبارت سابقہ سے متوافق ہو گئی تو پھر اس کی توجیہ آئندہ جواب
میں ابھی مذکور ہو گی۔

الارتقاب (۱۵)

قال (الشیخ) فی علوم الباب (ترجمہ) شیخ نے باب تین سو انہتر کے
التاسع والستین وثلثمائۃ علوم میں فرمایا ہے کہ کسی انسان
لایصح لانسان قطات سے ہرگز ممکن نہیں کہ ایسی چیز کی
یعبر عن حقیقۃ ما طریقہ حقیقت کو عبارت میں کبھی کبھی
الذوق من غیر تکییف کرؤیۃ لا سکے جس کا طریق ذوق محض
اللہ عزوجل ابداً اواطال بلا کیف ہے۔ جیسے حق تعالیٰ کی

فی ذلک (مبحث ثانی وعشرون) رویت ہے اور اس کو دور تک بیان کیا (ف، اس ج ۱ صـ ۱۲۱)

میں تصریح ہے کہ حق تعالےٰ کی رویت ایک حقیقت ذوقیہ بلا کیف ہے اور تجلی صوری و مثالی کا مکیف ہونا ظاہر ہے پس عبارت سابقہ یا تو اس باب سے نہیں جیسا اس عبارت کے ذیل میں بیان کیا گیا ہے اور اگر اسی باب سے ہے یا کوئی عبارت اس کو مفید ہے تو اس کو اس پر محمول کیا جاوے گا کہ شیخ کے نزدیک سب کو یکساں رویت نہ ہوگی بلکہ ان میں بعض کو صوری مثالی ہوگی اور لفصوص میں اجتہاد سے یا کشف سے یا دوسری بعض نصوص سے جن میں تجلی مثالی وارد ہے جن کا رویت موقف پر محمول ہونا احقر نے رسالہ احکام التجلی میں تحقیق کر دیا ہے۔ ایسی تاویل ممکن ہے چنانچہ ان کی بعض عبارات اس تشریح کا قرینہ بھی ہیں۔ مثلاً یہ عبارت جو کہ منقول ہوتی ہے

قال الشیخ فی الباب الحادی و الثلاثین وثلثمائۃ اعلم ان رؤیۃ المؤمنین لربھم فی الاٰخرۃ تابعۃ لاعتقادھم الذی کانوا علیہ فی دار الدنیا لیجتمع کل احد

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو اکتیس میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ مومنین کا اپنے رب کو آخرت میں دیکھنا، ان کے اس اعتقاد کے تابع ہوگا جس پر وہ دنیا میں

ثمرة ما كان يعتقده فرؤيتهم على
قدر علمهم بالله تعالى و
على قدر ما فهموه ممن قلدوه
من العلماء وكما انهم متفاضلون
في النعيم واللذة فمنهم من
حظه من النظر الى ربه لذة
عقلية ومنهم من حظه من
ذلك لذة نفسية ومنهم
من حظه من ذلك لذة
حسية ومنهم من حظه من
ذلك لذة خيالية ومنهم
من حظه من ذلك اللذة بكيفية
ومنهم من حظه من ذلك
لذة يقال بتكييفها ومنهم
من حظه لذة لا يقال بتكييفها ومنهم
من هو مقلد في علمه بالله بحسب ما
القي عليه عالمه او على حسب ما عنده من العلم

قائم تھے تاکہ ہر شخص اپنے اعتقاد
کا ثمرہ حاصل کر سکے پس ان کی
رؤیت اسی اندازہ سے ہوگی جتنا
ان کا علم تھا، اللہ تعالیٰ کے ساتھ
اور اسی مقدار پہ ہوگی جتنا انہوں
نے اللہ تعالیٰ کو ان علماء سے سمجھا
تھا جن کی تقلید کی تھی اور جیسا کہ
وہ لوگ (دوسری نعمتوں میں بھی)
اور لذت میں بھی ایک دوسرے
سے بڑھے ہوئے ہوں گے۔ سو
ان میں بعض وہ شخص ہوگا جس کا
حظ اپنے رب کو دیکھنے میں لذۃ
عقلیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت
نفسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت
حسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت خیالیہ ہوگی
اور بعض کا حظ اس لذت کی کیفیت ہوگی اور بعض کا حظ
وہ لذت ہوگی کہ (باوجود ذی

واما علی مذہب فایجیلہ عقلہ فقط ومنہم من ھو غیر مقلد وھکذا (مبحث ثانی وعشرون ح ۱ ص ۱۲۳)

کیف کہا جاسکتا ہے (اس لئے کہ کچھ شائبہ کیف کا ہوگا گو غلبہ بے کیف ہونے کو ہوگا) اور بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ اس کو ذی کیف کہا بھی نہیں جا سکتا (کیونکہ بالکل بے کیف ہوگی) اور بعض وہ شخص ہوگا جو اپنے علم باللہ میں مقلد ہوگا جیسا ان کے (متبوع) عالم نے اس کو علم پہنچادیا یا جیسا اس کے پاس علم تھا یا فقط اس اندازہ پر جو اس کی عقل نے اس کے خیال میں ڈال دیا اور بعض وہ شخص ہوگا جو کسی کا مقلد نہیں اور اسی طرح (اختلاف احوال سے اختلاف احکام ہوگا) ف یہ عبارت تاویل مذکورہ کی صریح دلیل ہے۔

عود الی العنوانات السابقۃ الحمد للہ مباحث خمسہ منقولہ عن المکتوبات المجددیہ کی تحقیق ختم ہوئی اور ان ہی مباحث کے ساتھ وہ شبہات بھی ختم ہوئے جو ذات وصفات کے مسائل کے ابواب میں شیخ پر کئے گئے ہیں۔ اب نبوت وغیرہ کے متعلق شبہات اور ان کے جواب مذکور ہوتے ہیں اور یہ بقیہ مضامین رسالہ کے ان ہی عنوانات سابقہ سے ذکر کئے جاتے ہیں ولنسئل اللہ المنعام التوفیق للاتمام۔

الاعتراب مع الاقتراب (۱۶)

قال فی الباب الخامس والستین
من الفتوحات اعلم ان سبب
غلط منکری النبوۃ من
الحکماء قولهم الی قوله والامر
عندنا وعند اهل اللہ لیس
کذلک الخ ثم قال الشعرانی
فانظر یا اخی کیف غلط الشیخ
من ینکر النبوۃ وکیف یظن
بالشیخ انہ یرد علی احد شیئا
و یتدین هو به والشأن
هذا البهتان عظیم (مبحث
ثانی ج ۱ ص۳۹) وقال الشعرانی
فی مقام آخر بعد نقل هذا
القول بالنص والاطال فی رد
اقوال منکری النبوۃ فکذب

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے
پینسٹھویں باب میں فرمایا ہے کہ
جاننا چاہئیے کہ حکماء منکرین نبوت
کی غلطی کا سبب یہ ہے کہ وہ کہتے
ہیں (پھر ان کا قول نقل کر کے
اس کو اس طرح رد کیا ہے) حالانکہ
واقعہ ہمارے نزدیک اور اہل اللہ
کے نزدیک یہ نہیں ہے۔ (پھر
امام شعرانی لکھتے ہیں کہ اے بھائی
ذرا غور کرو کہ شیخ نے منکر نبوۃ
کی کس طرح تغلیط کی ہے اور
شیخ پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے
کہ وہ ایک شخص پر ایک امر کو رد
بھی کرتے ہوں اور وہ ہی عقیدہ
بھی رکھتے ہوں۔ واللہ یہ ایک

واللہ وافتری من زعم	عظیم بہتان ہے اور امام شعرانی نے
ان الشیخ فلسفی وقد قال الشیخ	دوسرے مقام پر اسی قول کو نقل
فی الباب الثامن والتسعین	کرکے یہ کہا ہے کہ شیخ نے منکرین
ومائتین من قال ان النبوۃ	نبوت کے رد میں طویل کلام کیا ہے
مکتسبۃ اخطأ لان النبوۃ	پس وہ شخص واللہ کاذب اور
اختصاص الٰہی قطعاً الخ	مفتری ہے جو کہتا ہے کہ شیخ
(مبحث ثالث وثلثون ج	فلسفی ہیں اور شیخ نے دو سو
۲ ص۲۸)	اٹھانوے باب میں فرمایا ہے

جو شخص نبوت کو مکتسب کہتا ہے اس نے غلطی کی کیونکہ نبوت منجانب اللہ ایک اختصاص ہے (اکتساب کا اس میں کچھ دخل نہیں) ف یہ تو بعید ہے کہ کسی نے شیخ کو مطلقاً نبوت کا منکر کہا ہو، ظاہر یہ ہے کہ کسی نے یہ تہمت لگائی ہو گی کہ یہ مثل فلاسفہ کے نبوت کو مکتسب کہتے ہیں سو شیخ کے کلام سے اس کا رد ہو گیا۔ منشا اشتباہ شاید یہ ہوا ہو کہ اکثر محققین حقائق شرعیہ کو اصطلاحات فلسفیہ میں بیان کرتے ہیں اس سے کسی کو یاد ہو کہ ہوا ہو یا حسداً وعناداً بدنام کرتے کا بہانہ مل گیا ہو۔ واللہ اعلم۔

الاغتراب مع الاقتراب (۱۶)

ومن ذلك دعوى المنكران
الشيخ يقول الولي افضل من
الرسول والجواب ان الشيخ
لم يقل ذلك وانما قال اختلف
الناس في رسالة النبي وولايته
ايهما افضل والذي اقول به ان ولايته افضل لشرف المتعلق
ودوامها في الدنيا والآخرة
بخلاف الرسالة فانها تتعلق
بالخلق وتنقضي بانقضاء
التكليف انتهى ووافقه على
ذلك الشيخ عز الدين بن
عبد السلام فالكلام في رسالة
النبي مع ولايته لا في رسالته
ونبوته مع ولاية غيره فافهم
(الفصل الثاني ج ۱ ص ۱۳)

(ترجمہ) اور منجملہ غلط شہرتوں کے
معترضین کا یہ دعویٰ ہے کہ شیخ اس
کے قائل ہیں کہ ولی افضل ہے رسول
سے اور جواب یہ ہے کہ شیخ نے
یہ نہیں کہا، صرف یہ کہا ہے کہ
لوگوں نے اس میں اختلاف کیا ہے
کہ نبی کی رسالت افضل ہے یا اس
کی ولایت اور میرا قول یہ ہے
کہ اس کی ولایت (اس کی نبوت
سے) افضل ہے (دو وجہ سے)
ایک تو اس لئے کہ اس کا متعلق
اشرف ہے، دوسرے اس لئے
کہ وہ دنیا و آخرت میں دائم رہے
بخلاف رسالت کے کہ اس کا
متعلق بھی اشرف نہیں کیونکہ

وقال الشیخ فی الفتوحات ان
مقام ولایة النبی فی نفسه اتم
واکمل من مقام رسالته وذلك
لشرف المتعلق ودوامه
فان الولایة تتعلق حکمها بالله
تعالی ولها الدوام فی الدنیا
والآخرة والرسالة یتعلق
حکمها بالخلق وینقطع بزوال
زمن التکلیف وبعد اسطر
اعلم ان من جملة ما اشیع
عن الشیخ محی الدین انه یقول
مقام الولایة اتم من مقام
الرسالة علی الاطلاق والشیخ
رض بری من ذلك فقد
قال فی الباب الرابع عشر
من الفتوحات اعلم ان
الحق تعالی قصم ظهور الاولیاء

وہ خلق سے متعلق ہے اور (وہ
دائم بھی نہیں کیونکہ) تکلیف کے
انقضاء سے وہ منقضی (بھی) ہو
جاتی ہے اور اسمیں شیخ عزالدین
بن عبدالسلام نے بھی ان کی
موافقت کی ہے سو کلام نبی کی
رسالت میں ہے بمقابلہ خود نبی
کی ولایت کے نہ کہ نبی کی رسالت
و نبوت میں بمقابلہ ولایت غیر
نبی کے اور شیخ نے فتوحات میں
کہا ہے کہ نبی کا مقام ولایت
اس کے مقام رسالت سے
فی نفسہ اتم و اکمل ہے اور اس
کی وجہ مقام ولایت کے متعلق
کا شرف اور اس مقام کا دوام
ہے کیونکہ ولایت کا تعلق اللہ
تعالیٰ کے ساتھ ہے اور نیز اس

بانقطاع النبوة والرسالة
بعد موت محمد صلى الله
عليه وسلم لفقدهم الوحي
الرباني الذي هو قوت أرواحهم
ولو أن أحدا من الأولياء كان
في مقام نبي فضلا عن كونه
نبيا فضلا ما قصم ظهره
ولا احتاج الى وحي على لسان
غيره انتهى وبعد اسطر
فهذه نصوص الشيخ محي الدين
رحمه الله تعالى تكذب من
افترى انه يقول الولاية
اعظم من النبوة والله
اعلم (مبحث ثاني واليواقيت
ج ۲ ص ۴۲)

گو دوام بھی ہے دنیا و آخرت میں
اور رسالت کا تعلق خلق کے ساتھ
ہے اور نیز زمانہ تکلیف کے جاتے
رہنے سے وہ منقطع ہو جاتی ہے
اور چند سطر کے بعد یہ ہے کہ جاننا
چاہیئے کہ شیخ محی الدین کی نسبت
یہ بھی شائع کیا گیا ہے کہ وہ اس
کے قائل ہیں کہ مقام ولایت
علی الاطلاق (گو وہ مقام ولی
ہی کا ہو) رسالت سے اکمل
ہے، حالانکہ شیخ اس سے بری
ہیں چنانچہ انہوں نے فتوحات
کے باب چودہ میں فرمایا ہے
کہ جاننا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ
نے اولیاء کی کمر توڑ دی ہے کہ
بعد وفات محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت منقطع ہو
گئی کہ اس انقطاع) سے وہ وحی ربانی سے بے بہرہ ہو گئے،

جو غذائے ارواح ہے اور اگر کوئی ولی کسی نبی کے مقام میں ہوتا اور
اس سے افضل ہوتا تو درکنار ہے تو اس کی کمر نہ ٹوٹتی (کیونکہ حسرت
کس چیز کی ہوتی) اور دوسروں کی زبان پر وحی کا محتاج نہ ہوتا اور
چند سطر کے بعد یہ ہے کہ یہ تصریحات ہیں شیخ محی الدین رحمہ اللہ کی
کہ اس شخص کی تکذیب کر رہی ہیں جس نے ان پر یہ افترا کیا ہے
کہ وہ کہتے ہیں کہ ولایت (مطلقاً) اعظم ہے نبوت سے واللہ اعلم
(ف) غرض اس شہرت کی تو کوئی اصل نہیں کہ شیخ ولی کو نبی سے
افضل کہتے ہوں یا ولی کی ولایت کو نبی کی نبوت سے افضل کہتے
ہوں، صرف اس کے قائل ہیں کہ نبی میں جو دو وصف ہیں نبوت اور
ولایت ان دونوں میں اس کی ولایت خود اس کی نبوت سے
افضل ہے۔ سو یہ کوئی اعتراض کی بات نہیں، مختلف فیہ مسئلہ
ہے اور بعض اکابر بھی شیخ کے ساتھ موافق ہیں پھر فصوص کی ایک
عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود نبی کی ولایت کو جو اس کی نبوت
سے افضل بتلا رہے ہیں یہ بھی علی الاطلاق نہیں محض بعض علوم
کے اعتبار سے ہے نہ کہ جمیع مقامات کے اعتبار سے، چنانچہ
فص عزیری میں فرماتے ہیں۔

وھذا الحدیث (ای حدیث ... (ترجمہ) اور حدیث لانبی بعدی

لا نبی بعدی) فقصم ظہور اولیاء اللہ لا نہ یتضمن انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ الخ۔

نے اولیاء اللہ کی کمر توڑ دی کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت کاملہ تامہ کا ذوق منقطع ہو چکا ہے (کسی کو نصیب نہیں ہو سکتا)

ف الحل الاقوم میں اس کے تحت میں اختر نے لکھا ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتہی مقامات ولایت ہے) سب سے بڑھا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص (عزیری) میں اس کی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کے لئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا قصم ظہور سے معلوم ہوتا ہے (مقام حادی عشر) اور یہ تقریر وجہ جمع ہو سکتی ہے دونوں قولوں میں اس طرح سے کہ مقامات نبوت میں نبوت کو افضل کہا جاوے، ولایت سے اور بعض علوم ولایت میں ولایت نبی کو افضل کہا جاوے، نبوت سے واللہ اعلم

الاعتراب (١٨)

قال الشیخ فی الفص العزیری (ترجمہ) شیخ نے فصوص کے فص عزیری

من الفصوص واعلم ان الولایۃ هی الفلک المحیط العام ولهذا لم تنقطع ولها الانباء العام واما نبوۃ التشریع والرسالۃ فمنقطعۃ وفی محمد صلی اللہ علیه وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعدہ یعنی مشرعا او مشرعا له ولا رسول وهو المشرع وهذا الحدیث قصم ظهور الاولیاء لانه یتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ الی قوله الا ان اللہ لطیف بعبادہ فابقی لهم النبوۃ العامۃ التی لا تشریع فیها اھ

میں کہا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ ولایت ایک فلک محیط عام ہے اور اسی واسطے وہ منقطع نہیں ہوتی باقی نبوت تشریع اور رسالت یہ منقطع ہے اور وہ (نبوت و رسالت) محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر آکر منقطع ہو گئی، پس آپ کے بعد نہ کوئی نبی ہے خواہ وہ صاحب تشریع ہو یا مشرع لہ ہو (یعنی کسی صاحب تشریع کا نائب ہو کہ اس کی نیابت کے لئے اس کو صاحب تشریع کیا گیا ہو یعنی آپ کے بعد کسی قسم کا بھی نبی نہیں)

(المحل الا قوم مقام حادی   اور نہ کوئی رسول ہے اور وہ صاحب

عشر)   تشریع ہے (مراد تشریع سے

احکام کی وحی ہے ۔ خواہ شرع جدید ہو یا کسی شرع سابق مستقل

کی موافق ہو جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں بحوالہ رسالۂ

شہاب کے فتوحات سے مع تصریح اس تعمیم کے آوے گا اور اطلاق

سے تعمیم پر دلالت کرنے والی متعدد عبارت آ دیں گی ۔) اور اس

حدیث نے اولیاء کی کمریں توڑ دیں کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن

ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت کاملہ تامہ کا ذوق منقطع ہو

چکا ہے ، یہاں تک مضمون چلا گیا ہے کہ مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں

پر لطف فرمانے والے ہیں اس لئے ان (بندوں) کے لئے (خواہ

اولیاء بھی نہ ہوں) نبوت عامہ کو جس میں تشریع (بالتفسیر المذکورہ

آنفاً) نہ ہو باقی رکھا ہے (جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں مطلق

تبلیغ سے رسالت کا اطلاق باب ثامن وثلاثین سے اور مطلق

اخبار عن الشئ دلقید کونہ نافعاً) سے نبوت کا اطلاق باب خامس وخمسین

ومائیہ سے آتا ہے ملاف) اس عبارت سے تبیح پر جو اعتراض کیا گیا

ہے کہ انہوں نے نبوت کے بقا کا حکم کر دیا جو معارض ہے نصوص ختم

نبوت کے ۔

الاقتراب (۱۸)

قال الشیخ فی الباب العاشر (ترجمہ) شیخ نے باب تین سو دس میں

وثلثمائۃ اعلم ان الوحی لا
ینزل بہ الملک علی غیر
قلب نبی اصلا ولا یامر غیر
نبی بامر الٰھی الی قولہ فانقطع
الامر الالٰھی بانقطاع النبوۃ
والرسالۃ (مبحث خامس
وثلثون ج ۲) ص ۳۸) و
قال (الشیخ) انما لم یعطف
المصلی السلام الذی سلم بہ علی
نفسہ بالواو علی السلام الذی سلم بہ علی نبیہ لانہ
لو عطف سلم علی نفسہ من جھۃ
النبوۃ وھو باب قد سدہ
اللہ تعالیٰ کما سد باب الرسالۃ
عن کل مخلوق بعد محمد صلی اللہ

کہا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ فرشتہ
وحی لیکر بجز قلب نبی کے کسی
پر نازل نہیں ہوتا اور نہ غیر نبی
کو کسی امر الٰہی کا حکم دیتا ہے
پس اوامر الٰہیہ انقطاع نبوت
ورسالت سے منقطع ہو چکے ہیں
(اس میں تصریح ہے نبوت اور
رسالت کے منقطع ہو جانے
کی نیز اس کی بھی کہ نبی کے
سوا کسی پر وحی و حکم الٰہی نازل
نہیں ہوتا جیسے فرشتہ نبی پر
لیکر نازل ہوتا تھا) اور شیخ نے
باب تشہد میں) فرمایا ہے کہ
مصلی نے جو السلام علینا کو السلام

عليه وسلم الى يوم القيمة
ولتعين هذه انه لا مناسبة
بيننا وبين رسول الله صلى
الله عليه وسلم فانه في المنزلة
التي لا تنبغي لنا فابتدأنا بالسلام
علينا في طورنا من غير
عطف انتهى وقلت وفي
هذا القول من الشيخ
رد على من افترى عليه
انه كان يقول بنقد حجرا بن
امته واسعا بقوله لا
نبي بعدي (كبريت على
هامش اليواقيت ج ١
ص ٥١ و ٥٢) وقال
في شرحه لترجمان
الاشواق اعلم ان مقام
النبي ممنوع لنا دخوله

علیک یا ایہا النبی پر واو کے
ساتھ عطف نہیں کیا۔ اس کی
وجہ یہ ہے کہ اگر عطف کرتا
(گویا) اپنے نفس پر نبوت کی
حیثیت سے سلام بھیجتا حالانکہ
باب نبوت کو اللہ تعالےٰ نے تمام
مخلوق سے بواسطہ محمد صلی اللہ
علیہ وسلم کے قیامت تک کے
لئے بند کر چکا ہے۔ جیسا رسالت
کو بند کر چکا ہے اور اس سے
یہ بات متعین ہو گئی کہ ہمارے
اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے درمیان کوئی مناسبت نہیں
ہے کیونکہ آپ ایسے مرتبہ میں
ہیں جو ہمارے لئے کسی طرح
زیبا نہیں اس لئے ہم نے السلام
علینا کو اپنے طور پر بدون عطف

غاية معرفتنا به من طريق
الارث النظر اليه كما ينظر
من هو في اسفل الجنة
الى من هو في اعلى عليين
وكما ينظر اهل الارض الى
كوكب السماء وقد بلغنا
عن الشيخ ابي يزيد انه
فتح له من مقام النبوة قدر
خرم ابرة تجليا لا دخولا فكاد
ان يحترق (وزاد في الهامش
عن الكبريت في ص ۵۲ من
ج ۱) بعد نقل هذا القول ما نصه
فكذب والله من افترى
على الشيخ وخاب (بسطامی) وقال
في الباب الثاني والستين وثلاث مائة
من الفتوحات اعلم انه لا ذوق لنا في مقام
النبوة لنتكلم عليه انما نتكلم على ذلك بنقل

کی انتہا کر دیا (اس عبارت میں
نبوت اور رسالت دونوں کے
مسدود ہونے کی تصریح ہے
اور اسی پر السلام علینا پر داؤ
نہ لانے کی نکتہ کو متفرع کیا ہے،
نیز عدم مناسبت سے بھی یہ
حکم ثابت ہوا اس لئے کہ حضور
کے بعد اگر کوئی نبوت کے ساتھ
متصف ہوتا تو حضور میں اور
اس میں بوجہ نبوت کے اشتراک
کے ایسی بے مناسبتی نہ ہوتی اسی
پر امام شعرانی بطور تفریع کے
فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ
شیخ کے اس قول میں اس شخص
پر رد ہے جس نے شیخ پر افترا
کیا ہے کہ وہ کہتے تھے کہ (نعوذ
باللہ) ابن آمنہ نے لا نبی بعدی

ما اعطيناه من مقام الارث
فقط لانه لا يصح لاحد منا دخول
مقام النبوة وانما نراه كالنجم
على السماء (مبحث ثاني و
اربعون) ص ۲۲ ج ۲) و
قال في الباب الثالث والخمسين
وثلثمائة اعلم انه لم يجئ لنا
خبر الهي ان بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم
وحي تشريع ابدا انما لنا وحي
الالهام قال الله تعالى ولقد
اوحي اليك و الى الذين
من قبلك و لم
يذكر ان بعده وحيا
ابدا (مبحث سادس
واربعون ج ۲ ص ۳۸)

کہہ کر ایک وسیع چیز کو (یعنی
نبوت کو) تنگ کر دیا (یعنی
اس کے ختم ہونے کا حکم کر دیا،
حالانکہ وہ ختم نہیں ہوئی۔ وجہ
افترا ظاہر ہے کہ خود شیخ اس کے
خلاف کی کس قدر تصریح و تاکید
اور دلیل کے ساتھ تائید کر
رہے ہیں) اور ترجمان اشواق کی
شرح میں فرمایا ہے کہ نبی کے
مقام میں ہم لوگوں کا داخل
ہونا ممتنع ہے اور ہماری انتہائی
معرفت بطریق وراثت اس مقام
کے متعلق یہ ہے کہ اس کی طرف
اس طرح سے نظر کر سکیں جیسا
جنت کے نیچے درجہ والا اس شخص
کی طرف نظر کرے گا جو اعلیٰ علیین

وفی رسالة الشهاب[1]
لبعض الاحباب عن
الفتوحات (ج ۳ ص ۵۱)
فما بقی للاولیاء الیوم
بعد ارتفاع النبوة الا
التعریفات وانسدت ابواب
الاوامر الالٰهیة والنواهی
فمن ادعاها بعد محمد
صلی اللّٰه علیه وسلم فهو
مدع شریعة اوحی بها الیه
سواء وافق بها شرعنا او
خالف اھ (ص ۹۲) و
قال فعلم انه ما بقی للاولیاء
الا وحی الالهام الخ (کبریت

میں ہے اور جیسے اہل ارض کوکب
اسما کی طرف نظر کرتے ہیں اور
ہم کو شیخ ابایزیدؒ کا یہ واقعہ
پہنچا ہے کہ ان کے لئے مقام
نبوت میں سے ایک سوئی کے
ناکہ کی برابر کھل گیا تھا اور وہ
بھی کشف کے طور پر نہ کہ اس مقام
میں داخل ہونے کے طور پر سو
اس سے جل مرنے کے قریب
ہوگئے، اس میں تصریح ہے کہ
اولیاء مقام نبوت میں داخل نہیں
ہو سکتے، سو اگر وہ نبوت کے
ساتھ متصف ہوتے تو داخل
نہ ہونے کے کیا معنی اتصاف تو

[1] وکتب الینا صاحب الرسالة ان هذه العبارة فی النسخة المصریة فی الباب العاشر
وثلثمائة فی معرفة الصلصلة الروحانیة من الحضرة الموسویة ۱۲ منه ،

على الهامش ص۱ ج ا، وقال
في الباب الرابع عشر من
الفتوحات بعد كلام طويل
اعلموا ان الملك يأتي النبي
بالوحي على حالين تارة ينزل
على قلبه وتارة يأتيه في صورة
جسدية من خارج الى ان
قال وهذا الباب اغلق بعد
موت محمد صلى الله عليه وسلم
فلا يفتح لاحد الى يوم القيامة
ولكن بقي للاولياء وحي الهام
الذي لا تشريع فيه انما هو
بفساد حكم قال لبعض الناس
لصحته دليله ونحو ذلك فيعمل
به في نفسه فقط الخ (مبحث
خامس وثلاثون ص۳۷ ج۲) وقال
ايضا في الباب الحادي والعشرين

بدون دخول کے ممکن نہیں) اور
اسی لئے اس قول کو نقل کرکے
امام شعرانی کہتے ہیں کہ واللہ جس
شخص نے شیخ پر افترا کیا وہ
کاذب ہے اور اس کی سعی ناکام ہے
اور فتوحات کے باب چار سو
باسٹھ میں فرمایا کہ جاننا چاہئے۔
کہ ہم کو مقام نبوت میں ذرا بھی
ذوق نہیں تاکہ ہم اس پر کلام کرسکیں
اس پر ہم صرف اسی کے قدر کلام
کرسکتے جس قدر ہم کو مقام ارث
سے عطا ہوا ہے کیونکہ ہم میں سے
کسی کو مقام نبوت میں داخل ہونا
ممکن نہیں ہم اس کو اس طرح
دیکھتے ہیں جیسے نجوم کو آسمان پر
(اس میں اولیاء اللہ سے ذوق نبوت
تک کی نفی کردی جو دخول ذائقہ

من الفتوحات من قال ان الله
تعالیٰ امرہ بشیء فلیس ذلک
بصحیح وانما ذلک تلبیس لان
الامر من قسم الکلام وصفتہ
وذلک باب مسدود دون
الناس (مبحث خامس و ثلثون
ج ۲ ص ۳۵)

سے بہت ادون ہے تو اتصاف کی
نفی تو اس سے بدرجۂ ابلغ ہو گئی (
اور باب تین سو تریسن میں فرمایا
ہے کہ جاننا چاہیئے۔ ہمارے پاس
کوئی شرعی دلیل اسپر نہیں آئی کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
بعد وحی احکام کا وجود ہو، ہمارے

لئے صرف وحی الہام ہے جو وحی حقیقی مصطلح شرعی سے عام ہے، جیسے
آیت میں شہد کی مکھی کے لئے وحی ثابت فرمائی گئی ہے۔ آگے اس وحی
حقیقی کی نفی پر دلیل فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تحقیق آپ کی
طرف اور آپ سے پہلے لوگوں کی طرف وحی بھیجی گئی اور یہ نہیں ذکر فرمایا
کہ آپ کے بعد کبھی بھی وحی ہے (اس میں وحی حقیقی کی نفی تصریحاً بھی
فرمادی اور الہام کے وجود کو حصر کے ساتھ فرما کر بھی وحی حقیقی کی نفی کر
دی) اور رسالہ شہاب میں فتوحات سے نقل کیا ہے کہ آج بعد ارتفاع
نبوت کے اولیاء کے لئے بجز خاص طرز کے تعلیمات (جن کی مثال
عنقریب آتی ہے) اور جو احکام نہیں ہیں چنانچہ ان کی انتفاء کی دلیل اوپر گزر چکی اور اب بھی آ
ہے اور کچھ باقی نہیں رہا اور اوامر و نواہی الہیہ کے ابواب بند ہو گئے ہیں پس جو
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دعوٰی . . . .

کرے وہ (وحی) شریعت کا دعویٰ کرتا ہے جس کی اس کی طرف وحی کی گئی ہے خواہ ان اوامر و نواہی میں ہمارے شرع کے موافق ہو، خواہ مخالف ہو (ہر حال میں مدعی وحی شریعت کا ہے کیونکہ شریعت ان ہی اوامر و نواہی کا نام ہے اور وحی شریعت منقطع ہو چکی ہے اور انبیاؑ کے ساتھ ہی وحی خاص تھی) اور شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ پس معلوم ہوا کہ اولیاؑ کیلئے صرف وہ وحی رہ گئی جو الہام کہلاتا ہے (بکون الاضافۃ للبیان) اور فتوحات کے چودھویں باب میں ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ فرشتہ نبی پر دو حالت پر وحی لاتا ہے کبھی تو اس کے قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی اس کے پاس خارج سے صورت جسدیہ میں آتا ہے آگے کہا ہے کہ یہ ایک باب ہے جو وفات نبوی کے بعد بند کر دیا گیا ہے، اور قیامت تک کسی کے لئے نہ کھلے گا لیکن اولیاؑ کے لئے وہ وحی جس کی حقیقت الہام ہے، باقی رہ گئی ہے جس میں تشریع (یعنی احکام) نہیں ہے، وہ صرف ایسی باتوں سے متعلق ہوتا ہے جیسے کسی مسئلہ کی عدم صحت جس کی دلیل کی صحت کے بعض لوگ قائل ہو گئے ہوں اور اسی کے مثل اور کوئی بات (وہ مثال موعود قریب کی عبارت بالا میں یہی ہے) پس وہ اس پر اپنی ذات خاص میں عمل کر لیتا ہے (وہ بھی ظنی طور پر کما تقرر فی محلہ اور دوسروں پر بھی حجت

نہیں تو اس کا درجہ مجتہد کے اجتہاد سے بھی کم ہوا کیونکہ وہ مقلّد کے لئے حجت ہے۔ چنانچہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب ف ج (۲) کے تحت میں نقل کروں گا اور ظاہر ہے کہ ایسے الہام سے کون شخص نبی ہو سکتا ہے کیا نبی کا درجہ مجتہد سے بھی کم ہوا کرتا ہے) اور فتوحات کے اکیسویں باب میں فرمایا کہ جو شخص یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو کسی امر کا حکم دیا ہے سو وہ صحیح نہیں یہ محض تلبیس ہے، اس لئے کہ حکم دینا کلام کی قسم اور صفت ہے اور اس کا (یعنی کلام کا) دروازہ تمام آدمیوں کے آگے بند کر دیا گیا ہے کہ وہاں تک کسی کی رسائی نہیں ہو سکتی، خلاصہ یہ ہے کہ جس قسم کی وحی انبیاء پر ہوتی تھی، وہ بالکل مسدود ہے (ف) (۱) ان عبارات میں مقصود مقام یعنی نبوت و رسالت و وحی حقیقی کے انقطاع کی اس قدر تصریح ہے کہ اس سے فوق متصور نہیں، چنانچہ ہر عبارت کے تحت میں ساتھ ساتھ بقدر ضرورت اس کی تقریر بھی کی گئی ہے پس معلوم ہوا کہ جس وحی کو شیخ باقی اور عام کہہ رہے ہیں وہ بمعنی الہام ہے جو اولیاء کو ہوتا ہے۔ شیخ اپنی اصطلاح میں اس کو وحی کہتے ہیں اور یہ اصطلاح لغت کے موافق ہے اور قرآن مجید میں بھی وارد ہے کقولہ تعالیٰ واوحیٰ ربک الی النحل۔ وقولہٗ

تعالیٰ۔ اذ اوحینا الی امک ما یوحی۔ چنانچہ اگر مطلق ثبوت وحی نبوت کی دلیل ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام کی والدہ بالاجماع نبی ہوتیں پس منکرین نبوت ام موسیٰ وحی کی تفسیر الہام ہی سے کرتے ہیں، اسی طرح جس نبوت یا رسالت کو عام کہتے ہیں، وہ بھی بمعنی لغوی ہے یعنی اخبار و تبلیغ نہ بمعنی حقیقی جس کو شیخ نبوت تشریع سے تعبیر کرتے ہیں، چنانچہ ایک حدیث کی تفسیر میں حافظ قرآن کے لئے عطائے نبوت کو اسی معنی پر محمول کر کے اس میں اور نبی میں فرق بتلاتے ہیں جو مستلزم ہے نفی نبوت کو ورنہ عطائے نبوت کے بعد نبی نہ ہونے کے کیا معنی کہ کھلا اجتماع بین النقیضین ہے۔ وہ قول تفسیری یہ ہے :-

وقال فی حدیث من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوۃ بین جنبیہ انما لم یقل فقد ادرجت النبوۃ فی صدرہٖ او	(ترجمہ) الشیخ نے اس حدیث کے متعلق کہ جو شخص قرآن مجید حفظ کر لیتا ہے اس کے دونوں پہلوؤں کے درمیان میں نبوت داخل کر دی

لہ لفظ الحدیث کما فی الترغیب عن الحاکم وقال صحیح الاسناد عن عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من قرأ القرآن فقد استدرج النبوۃ بین جنبیہ غیر انہ لایوحی الیہ الخ کتاب قرأۃ القرآن اھ قلت والظاہر انی تواعلیہ السلام لایوحی بالیہ فانہ نص فی ہدم ما بناہ المبطلون ۱۲ منہ

بین عینیہ او فی قلبہ لان
ذالک رتبۃ النبی لا رتبۃ
الولی الی قولہ فما اکتسب الولایۃ
الا بالمشی فی نور النبوۃ (کبریت
علی الھامش ج ۲ ص۳)

جاتی ہے و فرمایا کہ فی صدرہٖ یا
بین عینیہ یا فی قلبہ کیوں
نہیں فرمایا۔ وجہ یہ ہے کہ یہ رتبہ
نبی کا ہے، ولی کا نہیں، یہاں
تک مضمون چلا گیا ہے کہ ولی نے
جو ولایت کا اکتساب کیا ہے تو صرف نور نبوت میں چلنے کی بدولت،
ترجمہ ختم ہوا، اسی طرح مطلق تبلیغ سے رسالت کا اثبات کرتے
ہیں۔ چنانچہ باب ثامن و ثلاثین میں فرماتے ہیں۔

لما اغلق اللہ تعالی باب الرسالۃ
بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کان ذالک من اشد
ما تجرعت الاولیاء مرارتہ
لانقطاع الوصلۃ بینھم و
بین من یکون واسطتھم
الی اللہ تعالی فرحمھم الحق
تعالی بان ابقی علیھم اسم
الولی الی ان قال ولما علم

(ترجمہ) جب اللہ تعالی نے رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد
رسالت کا دروازہ بند فرمادیا تو
یہ امر ان سب امور میں سخت
تر ہوا جن کی تلخی کو اولیاء نے
بتکلف گلے سے اتارا اس لئے
کہ ان کے اور ایسے لوگوں کے
درمیان جو ان کا واسطہ الی اللہ
ہوتے اتصال قطع ہو گیا پس

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان فی امتہ من تجزع کاس انقطاع الوحی والرسالۃ فجعل لخواص امتہ نصیبا من الرسالۃ فقال لیبلغ الشاھد الغائب فامرھم بالتبلیغ لیصدق علیھم اسم الرسل (مبحث سادس وار بعون ج ۲ صلا)

حق تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اس طرح سے کہ ان پر اسم ولی کا باقی رکھا اور یہ مضمون یہاں تک چلا گیا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ بھی ہیں جو انقطاع وحی کے کاسہ کو ناگواری سے نوش کریں گے تو آپ نے اپنے خاص امت کے لئے رسالت کا ایک حصہ تجویز فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ حاضرین (یہ احکام) غیر حاضرین کو پہنچا دیں پس ان کو تبلیغ کا امر فرمایا تاکہ ان پر رسل کا اسم صادق آسکے۔ ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس عبارت میں مطلق تبلیغ کو رسالت فرما دیا۔ جیساکہ بنا بر لغت بعض تفاسیر پر ملٹکہ کو جن فرما دیا گیا اس آیت میں (وجعلوا بینہ وبین الجنۃ نسبا) بمعنی الاستتا یا بعض اقوال پر بالعکس چنانچہ ف ۳ میں بعض اقوال اس باب میں آتے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ جامعیت انسانیہ کو اصطلاح میں الہیت کہا جاتا ہے چنانچہ ف ۳ میں یہ بھی مذکور ہوگا

بلکہ معنی نبوت کو تو شیخ نے اتنا عام فرمایا کہ کسی موجود کو بھی اس سے خالی نہیں چھوڑا۔ چنانچہ باب خامس و خمسین و مائۃ میں فرماتے ہیں۔

اعلم ان النبوۃ التی ھی الاخبار عن شیٔ ساریۃ فی کل موجود عند اھل الکشف والوجود لکنہ لا یطلق علی احد منھم اسم نبی ولا رسول الا علی الملائکۃ الذین ھم رسل فقط (کبریت علی الھامش ج ص ۱۱۸)

(ترجمہ) جاننا چاہیئے کہ نبوت جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خبر دینا بہ اہل کشف و وجود کے نزدیک تمام موجودات میں سرایت کئے ہوئے ہے (کیونکہ وہ اپنے کشف سے ہر موجود کو بعض حقائق کی خبر دیتے ہوئے پاتے ہیں) لیکن ان میں سے کسی پر دجو بالمعنی الشرعی نبی و رسول نہیں ، نبی یا رسول کا لفظ اطلاق نہ کیا جاوے گا۔ بجز ان ملائکہ کے جو رسل ہیں (ان پر لفظ رسل بولا جائے گا لورودہ فی القرآن اللہ یصطفی من الملئکۃ رسلا ومن الناس و لم یطلق علیھم اسم الانبیاء) ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس قول میں نبوۃ کو تمام مخلوقات کے لئے کیسے ثابت فرما دیا اور ساتھ ہی اس کی تفسیر بھی بتلا دی کہ اخبار عن الشئ ہے یہی میں نے عرض

کیا تھا اور یہ جو اس قول میں فرمایا کہ غیر انبیاء و رسل بالمعنی الشرعی پر باوجود ثبوت معنی عام نبوت و رسالت مجازیہ کے نبی اور رسول کا اطلاق نہ کیا جاوے گا ۔ وجہ اس کی یہ ہے اس سے ایہام معنی حقیقی اصطلاحی شرعی کا ہوتا ہے اور یہ سخت بے ادبی ہے ، حضرات انبیاء علیہم السلام کی شان میں جو کہ شرعاً بھی حرام ہے اور عرفاً بھی کسی فعل کے صدور سے صیغہ و صفیہ کا استعمال نہیں کیا جاتا مثلاً کسی نے کوئی کام ایسا کیا جو اکثر ڈپٹی کلکٹر کیا کرتا ہے مثلاً اردلی نے کسی سائل کی درخواست ڈپٹی کلکٹر کی باجازت ان سے لے کر خاص بکس میں رکھ دی ، تو اس فعل کی نسبت تو اس اردلی کی طرف جائز ہے کہ اس نے بکس میں درخواست رکھ دی ہے مگر اس کو ڈپٹی کلکٹر کہنا صحیح نہ ہوگا ۔ اسی طرح غیر نبی و غیر رسول کی نسبت بالمعنی اللغوی المجازی شرعاً یہ کہنا تو جائز ہوگا کہ ان میں نبوت و رسالت کی شان بطور نیابت کے ہے مگر ان کو رسول و نبی کہنا جائز نہ ہوگا ۔ اور اس مضمون کو شیخ نے باب ثالث و سبعین کے جواب خامس و عشرین میں حضرت شیخ عبد القادر جیلانی رح سے قدرے مفصل نقل فرمایا ہے اور موافقت فرمائی ہے عبارت اس کی یہ ہے ۔

وقد کان الشیخ عبد القادر ۔ (ترجمہ) شیخ عبد القادر جیلی فرماتے

المتوفی سنہ ۵۶۱ھ ۱۲ منہ

للجیلی بقول اوتی الانبیاءؑ اسم النبوۃ و اوتینا اللقب ای حجر علینا اسم النبی مع ان الحق تعالیٰ یخبرنا فی سرائرنا بمعانی کلامہ و کلام رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ (مبحث خامس و ثلثون ج ۲ ص ۳۹)

تھے کہ انبیاء تو نبوت کا نام (بطور عہدہ کے) دیئے گئے اور ہم محض عنوان سے روک دیئے گئے یعنی ہم پر نبی کا نام جائز نہیں رکھا گیا۔ باوجودیکہ حق تعالیٰ ہم کو ہمارے باطن میں اپنے کلام اور اپنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معانی کی خبر دیتا ہے۔

(جو کمالات نبوت میں سے ایک کمال ہے مگر محض کوئی کمال بطور نیابت کے عطا ہو جانا اصل میں اشتراک کو مستلزم نہیں) ترجمہ ختم ہوا اس کی شرعی مثال ایسی ہے کہ یہ تو کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالے نے انبیاءؑ کو بعض غیوب کا علم عطا فرما دیا مگر ان انبیاءؑ کو عالم الغیب کہنا جائز نہیں کہ صفت کے درجہ میں یہ خاص ہے حق تعالیٰ کے ساتھ اسی طرح یہاں یہ کہنا تو جائز ہو گا کہ اولیاءؒ کو بعض کمالات نبوت حق تعالیٰ نے عطا فرما دیئے مگر ان اولیاءؒ کو نبی کہنا جائز نہ ہو گا۔ الحمدللہ خود شیخ ہی کی تصریحات سے تمام شبہات شیخ کے متعلق بھی اور مسئلہ کے متعلق بھی رفع ہو گئے بلکہ خود وہ عبارت بھی جو منشاءؒ

اعتراض کا ہے اور زیر عنوان اضطراب نقل کی گئی ہے جواب کے لئے
کافی ہے، اسی طرح اس مبحث سے سابق جو مبحث ہے، نبوت و رسالت
کے تفاضل کا وہ بھی مقصود مقام پر ایک دلیل ہے، چنانچہ دونوں
کی تقریر ف لم میں آتی ہے اور اس تحقیق سے ان اہل ضلال و اضلال
کا بھی ابطال ہو گیا جو شیخ کے کلام سے کسی امتی کے عیسیٰ ہونے کے
دعویٰ کی تائید کرتے ہیں۔ جس پر بیساختہ یہ شعر زبان پر آتا ہے ؎

بنمائے بصاحب نظرے خود را
عیسیٰ نتواں گشت بتصدیق خرے چند

تو اب اس دعویٰ کی یہ حالت رہ گئی ۔ ؎

وقوم یدعون وصال لیلیٰ
ولیلیٰ لا تقر لھم بذاک

وان شئت تفصیل الکلام علی اباطیل ھذا المدعی
نعلیک بالرسائل الشائعۃ فی الباب من مدرسۃ دار العلوم
فی الدیوبند و من الخانقاہ الرحمانیۃ فی مونگیر واللہ
ولی الھدایۃ وھو یتولی الصالحین۔ (ف۲) فائدہ اولی
کے ذرا قبل جہاں اس عبارت کا ترجمہ ہے فیعمل بہ فی نفسہ
فقط۔ وہاں میں نے اس عبارت سے ایک وعدہ کیا ہے کہ یہ

مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب نقل کروں گا۔ سو اس کو نقل کرتا ہوں۔

وقال فی الباب التاسع والستین وثلثمائۃ بعد کلام طویل فی مدح المجتہدین فعلم ان المجتہدین ھم الذین ورثوا الانبیاء حقیقۃ لانھم فی منازل الانبیاء والرسل من حیث الاجتہاد وذلک لانہ صلی اللہ علیہ وسلم اباح لھم الاجتہاد فی الاحکام وذلک تشریع عن امر الشارع فکل مجتہد مصیب من حیث تشریعہ بالاجتہاد کما ان کل نبی معصوم قال انما تعبد اللہ المجتہدین بذلک لیحصل لھم نصیب

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو انہتر میں مدح مجتہدین میں کلام طویل کے بعد فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہدین ہی حقیقت میں انبیاء کے وارث ہیں، کیونکہ وہ اجتہاد کی حیثیت سے انبیاء و رسل کے منازل میں ہیں اور یہ اس طرح ہے کہ ان کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام میں اجتہاد کو جائز فرمایا ہے اور یہ بامر شارع ایک تشریع ہے پس ہر مجتہد اپنے تشریع اجتہادی کی حیثیت سے مصیب ہے،، جیسا ہر نبی معصوم ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مجتہدین

من التشریع ویثبت لھم
فیہ القدم الراسخۃ ولا
یتقدم علیھم فی الآخرۃ
سوی نبیھم صلی اللہ علیہ
وسلم فتحشر علماء ھذہ
الامۃ حفاظ الشریعۃ المحمدیۃ
فی صفوف الانبیاء والرسل لا
فی صفوف الامم (مبحث
تاسع واربعون ج ٢ ص ٩٥)

کے لئے اجتہاد کو عبادت بنا دیا
وہ صرف اس لئے ہے کہ ان کو
بھی تشریع کا ایک حصہ نصیب
ہو جاوے اور اجتہاد میں ان کا
قدم راسخ ہو جاوے اور آخرت
میں کوئی شخص (دورہ محمدیہ میں سے)
بجز ان کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم
کے ان پر مقدم نہ ہو پس اس
امت کے جو علماء شریعت محمدیہ
کے محافظ ہیں وہ انبیاء و رسل کے صفوف میں محشور ہوں گے نہ کہ صفوف
امم میں ترجمہ ختم ہوا دیکھئے نبوت عامہ مجازیہ کے ساتھ جن کو موصوف
کہا گیا ہے ان کو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف ان ہی کی ذات تک
محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریع میں اور علماء مجتہدین
کا اجتہاد رنگ تشریع میں دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے، تو
ان انبیاء الاولیاء کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے، اس سے
اس نبوت مجازیہ کا اندازہ کر لیا جاوے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو
ایک حصہ تشریع کا نصیب ہوتا ہے، اس کی تفسیر دوسرے قول

ہیں خود فرماتے ہیں ۔

قال فی باب الجنائز من
الفتوحات وجعل وحی
المجتہدین فی اجتہادھم اذا
المجتہد لم یحکم الا بما اراہ
اللہ تعالیٰ فی اجتہادہ ولذلک
حرم اللہ تعالیٰ علی المجتہد ان
یخالف ما ادّی الیہ الاجتہاد
کما حرم علی الرسل ان
تخالف ما اوحی بہ الیھم
فعلم ان الاجتہاد نفحۃ من
نفحات التشریع ماھو عین
التشریع الی ان قال فقد
اشبہ المجتہدون الانبیاء
من حیث تقریر الشارع
لھم کل ما اجتہد وافیہ
وجعلہ حکما شرعیا انتہی ۔

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب
جنائز میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے
مجتہدین کی وحی ان کے اجتہاد
میں رکھی کیونکہ مجتہد نے وہی
حکم کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کو
اس کے اجتہاد میں تبلایا اور
اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے مجتہد
پر اس کو حرام فرمایا ہے کہ وہ
اس امر کی مخالفت کرے جس امر
تک اس کا اجتہاد پہنچا ہے،
جیسا کہ رسولوں پر حرام کیا ہے
کہ وہ اس امر کی مخالفت کریں
جو ان پر وحی کیا گیا ہے، پس
معلوم ہوا کہ اجتہاد ایک شعبہ
ہے تشریع کے شعبوں میں سے
عین تشریع نہیں ہے، یہاں تک

(مبحث ناسخ و ابجوت ج ۲ ص ۹۷) یہ مضمون چلا گیا ہے کہ مجتہدین انبیاء کے مشابہ ہو گئے اس طرح

سے کہ شارع نے ان کے اجتہادی احکام کو ثابت رکھا ہے اور اس کو حکم شرعی قرار دیا ترجمہ ختم ہوا اس عبارت میں تبلا دیا کہ اجتہاد مجتہدین تشریع نہیں ایک شعبہ ہے تشریع کا نیز اس عبارت میں اجتہاد کو وحی کہا ہے حالانکہ یقیناً وحی حقیقی بالمعنی الشرعی نہیں سو اولیاء کا الہام تو اس سے بھی کم درجہ ہے جیسا کہ مذکور ہوا کہ وہ دوسرے کے لئے حجت بھی نہیں تو اس کو وحی کہنا بالمعنی الشرعی الحقیقی کیسے ہوگا اور بعض بزرگوں کے کلام میں جو خاص قیود کے ساتھ علوم کشفیہ کی صحت اور خاص شرائط کے ساتھ الہام کا مامون عن التلبیس ہونا مذکور ہے اول تو وہ متفق علیہ نہیں پھر ان قیود و شرائط کا اجتماع نادر ہے والنادر کالمعدوم دوسرے صحت ذاتی سے حجیت شرعیہ لازم نہیں دیکھئے ادراکات حواس اکثر حالات میں صحیح اور غیر ملتبس ہوتے ہیں مگر باستثناء مواقع اعتبار شرع کے فی نفسہ حجت نہیں مثلاً شمس کے قمر سے اعظم ہونے کا ادراک غلط اور التباس سے محفوظ ہے مگر اس کا اعتقاد شرعاً واجب نہیں اگر کوئی کہے کہ قمر اعظم ہے شمس سے مگر تریا نہ بعید ہونے

سے چھوٹا نظر آتا ہے تو عاصی نہ ہوگا البتہ رویت ہلال میں اس ادراک
کا شرع نے اعتبار کیا ہے وہاں حجت ہوگا اور کشف و الہام کے
اعتبار کی کوئی شرعی دلیل نہیں لہٰذا حجت نہ ہوگا اور قیاس کی حجیت
کی دلیل ہے، وہ حجت ہوگا ف ۳ فائدہ اولیٰ میں جہاں شیخ
کا یہ قول ہے لما اغلق اللہ باب الرسالۃ بعد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم الخ - اس کے ترجمہ کے ذیل میں وعدہ کیا
گیا ہے کہ جن پر ملئکہ کا اطلاق ہونے کے باب میں اور بعض مراتب
انسانیہ پر لفظ اللہیت اطلاق کئے جانے کے باب میں کچھ اقوال
نقل کئے جاویں گے، سو ان کو نقل کرتا ہوں۔

قال القاشانی فقد بان لک ان الاعتراض والطعن فی ادم لم یصدر من ملئکۃ الجبروت اذ النزاع لا یکون الا ممن رکب من الطبائع الاربع لما فیہا من التضاد اذ المتکون منہا لا یکون الا علی حکم الاصل انتہی

(ترجمہ) قاشانی نے کہا ہے تمیز ظاہر ہو گیا کہ آدم علیہ السلام کے باب میں اعتراض اور طعن ملئکہ جبروت سے صادر نہیں ہوا، کیونکہ نزاع اسی سے صادر ہو سکتا ہے جو عناصر اربعہ سے مرکب ہو چونکہ ان عناصر میں تضاد ہے کیونکہ جو چیز ان سے متکون ہو

قال بعضهم لعل مراده بهؤلاء
الملائكة القاطنين بين
السماء والارض نوع من الجن
سماهم ملئكة اصطلاحاً
دمبحث سادس وثلثون ج
٢ صـ ١

وفي تفسير البيضاوي و
لان ابن عباس روى ان
من الملئكة ضربا يتوالدون
يقال لهم الجن الخ

گی وہ اپنے اصل ہی کے مقتضا پر
ہو گی۔ بعض نے کہا ہے کہ غالباً
قاشانی کی مراد ان ملئکہ سے جو کہ
سماء وارض کے درمیان رہتے ہیں
جن کی کوئی نوع ہو گی، ان کو
اپنی اصطلاح میں ملئکہ کہدیا اور
تفسیر بیضاوی میں ہے کہ ابن عباس رض
نے روایت کیا ہے کہ ملئکہ کی ایک
قسم ہے جن میں توالد و تناسل بھی
ہوتا ہے اور ان کو جن کہا جاتا
ہے۔ ترجمہ ختم ہوا تو جس طرح جن پر ملئکہ کا اطلاق اور ملئکہ پر جن
کا اطلاق ہوتا ہے، اسی طرح شیخ اپنی اصطلاح میں جو لغت کے
قریب ہے، نبوت اور رسالت اور وحی کو معنی عام پر اطلاق کرتے
ہیں اور فصوص کے فص اوّل میں یہ عبارت ہے۔ فص حکمۃ الٰہیہ فی
آدمیۃ۔ یعنی خلاصہ ان علوم کا جو متعلق ہیں۔ مرتبہ الٰہیہ سے جو ظاہر
ہوا ہے۔ کلمہ یعنی ذات آدمیہ میں آدم الحل الاقوم میں احقر نے تحقیق
کر دیا ہے کہ الٰہیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے، مراد اس سے مرتبہ جامعیت

کا ہے الی قولی اور یہ اصطلاح موجب توحش ہونا چاہئیے کہ عبد کے لئے الہیت ثابت کردی۔ یہ اصطلاح ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح جیسے حکما حکمت آلہیہ ان علوم کو کہتے ہیں جو ان موجودات کے متعلق ہوں جو مادہ سے مستغنی ہوں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور ان موجودات میں بعضے ممکنات بھی ہیں اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا اھ پس جیسے اس عبارت میں عبد کے لئے الہیت کا حکم کر دیا بناءً علی الاصطلاح الخاص اسی طرح غیر نبی کے لئے نبوۃ کا حکم کر دیا بناءً علی الاصطلاح الخاص اور اسی اصطلاح کو عارف رومی رح نے اپنے ان اشعار میں استعمال فرمایا ہے۔

(۱) دفتر چہارم سرخی زادن ابوالحسن خرقانی رح بعد از وفات بایزید) سے

لوح محفوظ ست او را پیشوا	از چہ محفوظ ست محفوظ از خطا
نے نجوم ست و نہ رمل ست و نہ خواب	وحی حق واللہ اعلم بالصواب
از پئے روپوش عامہ در بیاں	وحی دل گویند او را صوفیاں
وحی دل گیرش کہ منظرگاہ اوست	چوں خطا باشد چو دل آگاہ اوست

(الابیات الاربعۃ) یہاں منتہی کامل یعنی بایزید کے کشف و الہام کو وحی کہا اور وحی دل گویند میں اس کا اصطلاح ہونا ظاہر فرما دیا۔

اور روپوشی عامہ مفسر باخفاء عن العوام میں دو مصلحتوں کی طرف اشارہ فرمایا متکلم کا اتہام سے بچنا اور مخاطب کا ایہام سے بچنا اور محفوظیت عن الخطا کی تحقیق۔ فائدہ (۲) کے اخیر میں گذر چکی (ع۲ دفتر چہارم سرخی خطاب بمغروران دنیا)

نفس اگرچہ زیرک ست و خورده‌داں — قبلہ اش دنیاست اور امرده داں
آب وحی حق بدیں مرده رسید — شد ز خاک مرده زنده پدید
تا نیاید وحی تو غره مباش — تو بداں گلگونه طال نقاش

(الابیات الثلثۃ) یہاں متوسط بلکہ مبتدی سلوک کے (کہ خروج عن الموت النفسانی تو ابتداء میں بھی حاصل ہو جاتا ہے) احوال و واردات کو وحی فرما دیا (ع۳ دفتر اول سرخی کشتن زرگر باشارہ الٰہی بود الخ)

اونکشتش از برائے طبع شاہ — تا نیامد امر و الہام اِلٰہ
آنکہ از حق یابد او وحی خطاب — ہرچہ فرماید بود عین صواب

البیتین) یہاں الہام تصریفات تکوینیہ کو وحی فرما دیا جو ادون ہے الہام تعریفات تشریعیہ سے جن کا اوپر کے اشعار میں ذکر ہے اور اس مقام پر حضرت مرشدی کا ایک ملفوظ مری بالمعنی میرے ہاتھ کا لکھا ہوا بین السطور ملا۔ وحی دو قسم باشد

گا ہے بملک گا ہے بقلب یہ اشارہ ہے تحقیق مذکور ابتدائے اقتراب کی طرف اعلم ان
الملک یاتی النبی بالوحی الخ یعنی الہام غیر نبی کا محض وارد ہوتا ہے ،
تلقی عن الملک نہیں ہوتا اور قلب سے یہاں بھی اور ابیات اولی کے لفظ
وحی دل میں بھی مطلق باطن ہے لئلا یعارض ما مر فی ابتداء ف
(۱) من قولہ انما لم یقل الخ اور ابیات اخیرہ میں جو لفظ امر مذکور
ہے یہ امر تکوینی ہے پس یہ معارض انہیں عبارات نافیہ الہام امر و
نہی مذکورہ فی ابتداء الاقتراب کے ساتھ اور قطع نظر اس سے واقعہ
امم سابقہ کا ہے ۔ کما دل علیہ قول الرومی فی مبدأ القصۃ
بود شاہے درزمانے پیش ازیں ۔ فلا اشکال فی التعمیم فافہم
حق الفہم ولا تقع فی الوہم ف (۴) اس اقتراب میں جو عبارات
شبہ کو منطوقاً دفع کرتی ہیں ان کے علاوہ اس سے قبل کے اقتراب
میں جس مسئلہ کی تحقیق ہے وہ بھی مفہوماً اس شبہ کو رفع کر رہا ہے ،
کیونکہ اگر نبوت ہر ولی کے لئے ثابت ہوتی تو اس عبارت کے کوئی
معنی نہ ہوتے کہ فالکلام فی رسالۃ النبی مع ولایتہ لا فی رسالتہ ونبوتہ
مع ولایتہ وغیرہ جو مع ترجمہ کے اس مقام میں گزر چکی ہے ،کیونکہ ایسے
ولی کا تو تحقق ہی نہ ہوتا جو نبی نہ ہو اس سے ترقی کر کے کہتا ہوں
کہ جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے ، اس میں اگر غور کیا جاوے

وہ خود شبہ کو پیدا نہیں ہونے دیتی کیونکہ اس میں اوّل تصریح ہے
کہ جو چیز منقطع نہیں وہ ولایت ہے جس کو انباء علم عام بمعنی الاخبار
سے مفسر کیا ہے پھر اس کے مقابل نبوت و رسالت کو منقطع کہا ہے
اور تشریع کی قید سے شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ محقق ہو چکا ہے کہ ہر
نبوۃ حقیقیہ تشریعی بمعنی تضمن للاحکام ہوتی ہے۔ پس یہ قید واقعی
ہے اس کے بعد کہا گیا ہے وھذا الحدیث فقصم ظہور الاولیاء
لانہ تیضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ جو مع ترجمہ کے اسی
اقتراب میں گزری ہے۔ وجہ دلالت یہ کہ اگر نبوۃ حقیقتہً عام ہوتی
تو عبدیت کاملہ تامہ جو لوازم نبوت سے ہے منقطع کیوں ہوتی پھر اد کیا تحسر انقطاع علیہ
ہوتی ف (۵) اس اقتراب کے شروع میں شیخ کا ایک قول مع ترجمہ
نقل کیا گیا ہے لا ذوق لنا فی مقام النبوۃ لنتکلم علیہ انما
نتکلم علی ذلک بقدر ما اعطینا من مقام الارث فقط
الخ۔ اس پر ایک دوست نے مجھ سے سوال کیا کہ فصوص میں تو
کمالات انبیاء ہی کے متعلق علوم پر کلام کیا ہے یہاں کلام کے نفی
کیسے کر رہے ہیں۔ میں نے جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفی
اس کلام کی ہے جو ذوق سے ناشی ہو اور جو کلام واقع ہوا ہے
یہ محض نقل ہے جس کا ماخذ کشف ہے جس کو فصوص کے خطبہ میں ذکر

کیا ہے کہ رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبیدہ کتاب فقال لی ھذا الکتاب فصوص الحکم خذہ واخرج بہ الی الناس الخ۔ پس کوئی تعارض نہ رہا۔ وھذا آخر ما اردت ایرادہ فی ھذا الباب ووفقت لہ کما کان یشتہی قلبی والحمد للہ الہادی الی الصواب۔

الاعتراض (۱۹)

قال الشیخ فی الفص الشعیبی (ترجمہ) شیخ نے فصوص کے فص شعیبی

من الفصوص بعد کلام	میں ایک کلام طویل کے بعد۔
طویل ولیس ھذا العلم	کہا ہے کہ یہ علم (مذکورہ فی الکلام
بالاصالۃ الخاتم الرسل	السابق کہ علوم ولایت سے
وخاتم الاولیاء وما یراہ	ہے) بالاصالۃ صرف خاتم الرسل
احد من الانبیاء والرسل	اور خاتم الاولیاء کے لئے ثابت
الا من مشکوٰۃ الرسول الخاتم	ہے دگو ولایت بالاصالۃ صرف
ولا یراہ احد من الاولیاء	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الا من مشکوٰۃ الولی الخاتم	کے لئے ہے (اور اس علم و شہود)
حتی ان الرسل لا یرونہ متی	کو جیسا کہ قال الجامی رح فی المرجع

ولا الا من مشكوة خاتم
الاولياء فان الرسالة والنبوة
اعني نبوة التشريع ورسالته
تنقطعان والولاية لاتنقطع
ابدا فالمرسلون من كونهم
اولياء لايرون ماذكرنا الا
من مشكوة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من
الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا
في الحكم لما جاء به خاتم الرسل
من التشريع فذلك لا
يقدح في مقامه ولا يناقض
ما ذهبنا اليه فانه من وجه
يكون انزل كما انه من وجه
يكون اعلى وقد ظهر في ظاهر
شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه
في فضل عمر في اسارى بدر با
لحكم فيهم وفي تابير النخل

فلا یثبت هذا الحکم لنفس الولایة)
کوئی نبی اور رسول نہیں جانتے
مگر مشکوۃ رسول خاتم سے اور (اسی
طرح) اس کو کوئی ولی نہیں جانتا
مگر مشکوۃ ولی خاتم سے (پس خاتم
الرسل کی اصالت باعتبار تمام انبیاء
کے ہے اور خاتم الاولیاء کی اصالت
باعتبار اولیاء کے ہے) یہاں تک
کہ رسل کرام علیہم السلام بھی جب
اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء
کی مشکوۃ سے دیکھتے ہیں کیونکہ
رسالت اور نبوت یعنی نبوت
تشریع و رسالت تشریع (جو
منقطع ہو جاتی ہیں (چنانچہ
منقطع ہو گئیں) اور ولایت
کبھی منقطع نہیں ہوتی،
اس کے بعض شعب کو

فما يلزم الكامل ان يكون
له التقدم في كل شئ وفي
كل مرتبة وانما نظر الرجال
الى التقدم في رتبة العلم بالله
هنالك مطلبهم واما حوادث
الاكوان فلا تعلق لخواطرهم
بها فتحقق ما ذكرناه الخ
(المحل الاتوهم مقام ثانی)

بعضے[1] نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی
اخبار عن الحقائق الغیبیہ) پس
مرسلین بھی اولیاء ہونے کی حیثیت
سے اس علم مذکور کو جانتے ہیں
تو خاتم الاولیاء ہی کے مشکوۃ
سے (اور توسط فی العلم سے توسط
فی الولایۃ لازم نہیں آتا۔) تو
اور اولیاء جو ان سے کم ہیں ان
کا تو کیا حال ہوگا اگرچہ خاتم الاولیاء تشریع میں خاتم الرسل کے احکام
کا تابع ہے مگر یہ تابع ہونا اس کے مقام مذکور میں قادح (اور اس کے
منافی) نہیں اور جو دعویٰ ہم نے کیا ہے اس کے مناقض نہیں[2] کیونکہ

---

[1] اس کی تحقیق لمبر سابق میں گزری ہے ۱۲

[2] تشریع کے انقطاع کا حکم صاف بتلاتا ہے کہ یہ علم علوم مقصودہ فی الشرع سے نہیں بلکہ علوم ولایت غیر مقصودہ سے ہے نیز قریب کی عبارت میں تقدم کا مدار علم باللہ کو قرار دینا اور ان علوم کو حوادث الاکوان سے تشبیہ دینا صاف دال ہے کہ یہ علوم مقصود نہیں ہیں ۱۲

وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہے جیسا دوسرے اعتبار سے اعلیٰ ہے۔
(اس اعلیٰ سے مراد افضل نہیں بلکہ مطلق تقدم) اور ہماری ظاہر
شریعت میں بھی وہ دلائل ظاہر ہوئے ہیں جو ہمارے (اس) مذہب
کی (کہ مفضول کو من وجہ فاضل پر تقدم ہو سکتا ہے اور یہ تقدم
دلیل افضلیت کی نہیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے ہیں کہ یہ
دلائل کہاں ظاہر ہوئے یعنی ظاہر ہوئے ہیں) حضرت عمرؓ کی فضیلت
میں اساریٰ بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے باب میں اور تابیر نخل کے باب میں
چنانچہ احادیث میں مصرح ہے تو دیکھو یہاں مفضول کے پاس وہ علم تھا جو
افضل کے پاس نہ تھا) سو کامل کے لئے یہ ضرور نہیں کہ اس کو ہر
چیز میں اور ہر مرتبہ میں تقدم ہی ہوا کرے اور (حقیقت شناس)
مردوں کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (وعدم تقدم) کی طرف
ہوتی ہے۔ اسی مقام پر ان کا مطلوب ہے ، باقی حوادث الکوان
سو ان کے قلوب کو ان سے کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود
نہیں اور اس علت کے اشتراک سے یہی حکم ثابت ہو گیا۔ سب
علوم غیر مقصودہ کے لئے اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی خاص رتبہ ہی ہو
مگر اپنے مافوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ غیر مقصود ہے تو اس میں
بھی تقدم دلیل افضلیت نہیں) پس ہم نے جو ذکر کیا ہے اس کو

خوب تحقیق سے سمجھ لو ترجمہ ختم ہوا۔ اس قول سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو ایک ولی سے جس کو خاتم الاولیاء سے ملقب کیا ہے بعض علوم میں مقتبس و مستفید بتلایا ہے۔

تتمۃ الاعتراض

بعض شارحین نے شیخ کے دوسرے کلاموں کے قرینہ سے کہا ہے کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء سے اپنی ذات ہے (الحل الاقوم)، غالباً وہ قرینہ یہ ہے کہ شیخ نے اسی تقریر کے سلسلہ میں خاتم الاولیاء کے لئے ایک خاص قسم کا خواب دیکھنا لازم بتلایا ہے اور بقول مولانا جامی و بالی آفندی فتوحات کے کسی مقام پر اس خواب کا دیکھنا اور مشائخ عصر کا یہی تعبیر دینا نقل کیا ہے (کذا فی الحل الاقوم) تو اس سے مفہوم ہوا کہ اپنے لئے خاتم الاولیاء ہونے کا دعویٰ کیا ہے، تو اس سے معترض کا اور بھی غصہ بڑھ گیا، کہ اپنے کو حضرات انبیاء علیہم السلام کے لئے علوم میں واسطہ اور انبیاء کو ان علوم میں اپنا محتاج سمجھتے ہیں۔ اعوذ باللہ منہ

تنبیہ یہ استفادہ جزء زیر بحث ہے، عالم ارواح میں ہے اس لئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہم عصر

نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے ہو سکتا ہے، پس لامحالہ عالم ارواح میں ہوگا۔ (الحل الاقوم صٓ)

الاقتراب (۱۹)

قال الشیخ فی علوم الباب	(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو اکانوے
الاحد والتسعین واربعمائۃ	کے علوم میں فرمایا ہے کہ کسی کے
انہ لیس لاحد من الخلق	پاس خلائق میں سے کوئی علم
علم الا من باطنۃ محمد صلی	دنیا اور آخرت میں حاصل نہیں
اللہ علیہ وسلم سواء الانبیاء	مگر وہ سب رسول اللہ صلی اللہ
والعلماء المتقدمون زمنہ	علیہ وسلم کی روح مبارک سے
بعثتہ والمتاخرون عنہا	مستفاد ہے، اس میں سب
وقد اخبرنا صلی اللہ علیہ	برابر ہیں، خواہ انبیا ہوں یا
وسلم بانہ اوتی علم الاولین	وہ علماء ہوں جو حضور کے زمانہ
والآخرین ونحن من الآخرین	بعثت سے مقدم ہیں یا وہ علماء
بلاشک وقد عم محمد صلی	ہوں جو اس زمانہ سے متاخر ہیں
اللہ علیہ وسلم الحکم فی	اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم
	نے ہم کو خبر دی ہے کہ آپ کو

العلم الذی اوتیہ فیشمل کل
علم منقول ومعقول و
مفهوم وموهوب الی قوله
وهذا سر نبهتك علیه فلتحفظ
به ولا تقل حجرت واسعا
تقول قد یعطی اللہ تعالی
عبدہ لا من الوجه الخاص
الذی بین کل مخلوق و
بین ربه عزوجل من غیر
واسطه محمد صلی اللہ علیه
وسلم ماشاء من العلوم
بدلیل قصة الخضر علیه السلام
مع موسیٰ الذی هو رسول
زمانه لانا نقول ما حجرنا علیك
ان لا تعلم مطلقا وانما
حجرنا علیك ان لا یکون لك
علم ذلك الا من باطنه

تمام اگلوں پچھلوں کا علم عطا ہوا
ہے اور ہم یقیناً پچھلوں میں ہیں
اور آپ نے اس حکم کو اپنے
عطا شدہ علم میں عام فرمایا ہے
پس تمام علوم کو شامل ہو گیا،
منقول ہو یا معقول ہو ذکر سے)
سمجھا ہوا ہو یعنی مکسوب ہو
یا موہوب ہو یہ مضمون یہاں
تک چلا گیا ہے کہ یہ ایک راز ہے
جس پر میں نے تجھ کو آگاہ کر
دیا ہے اس کو محفوظ رکھنا اور
یوں نہ کہنا کہ تم نے ایک وسیع
چیز کو محدود کر دیا اور کبھی یوں
کہنے لگو کہ بعض اوقات اللہ تعالیٰ
جن علوم کو دینا چاہیں وہ اپنے
کسی بندہ کو بدون واسطہ رسول
اللہ علیہ وسلم کے خاص اس علاقہ

محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے عطا فرما دیتے ہیں جو ہر مخلوق
شعرت بذٰلک ام لم تشعر کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان میں
(مبحث خامس وثلثون ج ۲ ص ۳۹) ہے، بدلیل اس قصہ کے جو حضرت
خضر علیہ السلام کو موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جو کہ اپنے زمانہ کے رسول
تھے واقع ہوا کیونکہ ہم نے اس بات کو محدود نہیں کیا کہ تم کو مطلقاً
علم نہیں ہو سکتا ہم نے تو صرف اس بات کو محدود کیا ہے کہ تم کو
اس کا علم بدون باطن محمدی کے نہیں ہو سکتا خواہ تم کو اس (توسط)
کی اطلاع ہو یا نہ ہو (ف)، اس میں تصریح ہے کہ انبیاء تک کو
بھی جو کسی قسم کا علم حاصل ہوتا ہے وہ حضور اقدس کے واسطہ سے
ہوتا ہے تو پھر اس کا کیسے احتمال ہو سکتا ہے کہ آپ اپنے بعض
علوم میں اپنے کسی امتی کے واسطہ کے محتاج ہوں، اس سے صاف
معلوم ہوا کہ جن علوم کے متعلق قول بالا میں خاتم الاولیاء کے توسط کا
اثبات کیا ہے وہ علم ہی کہلانے کا مستحق نہیں کیونکہ علم معتد بہ علم مقصود
ہے اور علم غیر مقصود اس کے سامنے اس درجہ کا علم ہے، جیسے
کوئی بادشاہ کسی خادم کو تمام نعمتوں سے مالا مال کر دے اور
وہ اسی بادشاہ کی نہر یا چاہ سے ایک پیالہ پانی کا خادمانہ طور
پر لا کر پیش کر دے تو کیا یہ پیالہ پانی کا ان نعمتوں کے مقابلہ میں

. . . . کوئی معتدبہ نعمت ہو گی۔

اور کیا اس سے وہ خادم اس بادشاہ کا واہب النعمت و محسن ہو جاوے گا۔ اور علوم مقصودہ صرف علوم نبوت ہیں اور ان کے مقابلہ میں دوسرے علوم حتیٰ کہ علوم ولایت تک غیر مقصود ہیں اور راز اس کا یہ ہے کہ مقصود اصلی قرب ہے عبد کا حق کے ساتھ تو جن علوم کو اس میں دخل ہے وہ مقصود ہیں ، اور جن کو اس میں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اس کی کہ کن علوم کو اس میں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کو تحصیل کا امر کیا گیا ہے ان کو اس قرب میں دخل ہے ورنہ اس کے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قرب ہے اور حق تعالیٰ عبث سے منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا ان کو اس قرب میں دخل نہیں ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آوے گا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علم نبوت کے علاوہ گو وہ علوم لدنیہ ہی کیوں نہ ہوں ، اس معیار کی بنا پر بالکل غیر مقصود ہیں تو ان میں توسط کا دعویٰ کرنا نہ اپنی تفضیل ہے نہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی خصوص حضور سید العالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تنقیص ہے اور خود قول بالا میں اگر غور کیا جاوے تو یہ شبہ تفضیل و تنقیص کا اس سے مدفوع ہوتا ہے ، چنانچہ میں

نے جو اس کے حل کی تقریر کی ہے اس کے مع الحواشی ملاحظہ کرنے سے یہ امر واضح ہو جاوے گا اور نیز اس قول میں ایک جز دیہ ہے جو کہ اختصار کے ساتھ یہاں نقل کیا گیا وہو حسنۃ من حسنات خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلّم متقدم الجماعۃ وسید ولد آدم فی فتح باب الشفاعۃ یعنی وہ خاتم الاولیاء باوجود ان تمام احکام کے حضرت خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلّم سردار جماعت وسید بنی آدم فی فتح باب الشفاعۃ کے درجات حسنہ میں سے ایک درجہ حسنہ ہے، کسی حال میں مستقل نہیں، حتی کہ خود اس ولایت میں بھی حضور کا طفیلی ہے تو اس توضیح وتصریح کے بعد وہ شبہ کیسے رہ سکتا ہے جو موجب اعتراض ہوا اور اس سے زیادہ اگر مقام کی تحقیق کرنا ہو تو میرے رسالہ الحل[1] الاقوم میں اس بحث کو ملاحظہ فرمایا جاوے۔ باقی اعتراض کے دفع کرنے سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ میں اس قول کا جس کا مبنی غالباً

---

[1] یہ رسالہ اور حضرت مولانا صاحب دام ظلہم کی دیگر تصانیف دفتر رسالہ النور تھانہ بھون سے طلب فرمائیے۔ قیمت رسالہ الحل الاقوم آٹھ آنہ ہے

۱۲۔ مدیر رسالہ النور

کشف ہے، معتقد ہوں، طبعاً تو میں قلب میں اس سے بعید
وحشت پاتا ہوں مگر شیخ کے ساتھ بلا دلیل شرعی گستاخی کرنے کو
بھی قبیح اور موجب حرمان سمجھتا ہوں واللہ اعلم۔

جواب التتمہ

قال الشیخ فی الجواب الثالث (ترجمہ) شیخ نے باب تہتر کے "تیرھویں

عشر من الباب الثالث و السبعین ان اعظم الورثۃ المختمات احدھما اعظم من الآخر فواحد یختم اللہ بہ الولایۃ علی الاطلاق وواحد یختم اللہ بہ الولایۃ المحمدیۃ فاما خاتم الولایۃ علی الاطلاق فھو عیسی علیہ السلام الی قولہ فختمت النبوۃ بمحمد والولایۃ بعیسی قال الشیخ واما خاتم الولایۃ المحمدیۃ فھو رجل من

جواب میں فرمایا کہ اعظم ورثۂ محمدیہ دو خاتم ہیں، ان میں ایک دوسرے سے اعظم ہے سو ایک خاتم سے تو اللہ تعالیٰ ولایت کو علی الاطلاق ختم فرمادے گا اور ایک خاتم سے صرف ولایۃ محمدیہ کو ختم فرمادے گا۔ سو خاتم الولایۃ علی الاطلاق تو عیسیٰ علیہ السلام ہیں تو نبوت تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوگئی ہے اور ولایت عیسیٰ علیہ السلام پر شیخ نے یہ بھی

المغرب من اکرمها اصلاً ومحلاً
وهو في زماننا اليوم موجود
وقد اجتمعت به في سنة
خمس وتسعين وخمسمائة
ورأيت العلامة التي اخفاها
الحق تعالى فيه عن عباده
وكشفها لي بمدينة فاس حتى
رأيت خاتم الولاية المحمدية
منه ورأيته مبتلى بالانكار
عليه فيما يتحقق به في سره من
العلوم الربانية واطال في
ذلك ثم بحث سابع واربعون
ج ۲ ص ۸۹) وقال في الباب
الثاني والستين واربعمائة
لا تعرف مراتب الرسل
والانبياء الا من الختم العلم
الذي يختم الله تعالى به الولاية

فرمایا کہ رہا خاتم الولایۃ المحمدیہ سو
وہ ایک شخص ہے اہل مغرب میں
سے جو اپنے اصل اور عمل کے اعتبار
سے بہت کریم ہے اور وہ ہمارے
اس زمانہ میں اس وقت موجود ہے
اور میں اس سے سن پانچ سو
پچانوے میں ملا ہوں اور میں نے
اس میں ایک علامت بھی دیکھی
ہے جس کو حق تعالیٰ نے اپنے عام
بندوں سے مخفی رکھا اور اس کو
مجھ پر شہر فاس میں منکشف فرمایا
یہاں تک کہ میں نے ولایت
محمدیہ کی مہر بھی اس میں دیکھی
اور میں نے اس کو اس میں مبتلا
دیکھا کہ وہ اپنے باطن میں جن
علوم ربانیہ سے متصف ہے
ان میں لوگ اس پر اعتراض کرتے

المحمدیۃ فی آخر الزمان و
ھو عیسیٰ بن مریم علیہ الصلوٰۃ
والسلام فھو الذی یترجم
عن مقام الرسل علی التحقیق
لکونہ منھم واما نحن فلا
سبیل لنا الی ذلک انتھیٰ
(مبحث ثامن وثلثون ج
۲ ص۸۳)

ہیں اور بہت دور تک یہ مضمون
لکھتے چلے گئے اور باب چار سو
باسٹھ میں فرمایا کہ رسل اور انبیا
کے مراتب کی معرفت (تامہ)
صرف خاتم مطلق کے واسطے
ہوگی جس پر اللہ تعالیٰ ولایت
محمدیہ کو (علی الاطلاق) آخر زمانہ
میں ختم فرمادیں گے اور وہ حضرت
عیسیٰ علیہ السلام ہیں پس وہی ہیں جو تحقیقی طور پر رسولوں کے مقامات کی
تعبیر فرمادیں گے۔ کیونکہ وہ ان ہی میں سے ہیں باقی رہ گئے ہم سو
ہمارے پاس اس کا کوئی ذریعہ نہیں ف اس عبارت میں تصریح ہے
اپنے علاوہ دوسروں کو خاتم الولایۃ بتلا رہے ہیں اور اپنی نسبت کہیں
ایسے دعوے کی تصریح نہیں فرمائی صرف خواب دیکھنا اور مشائخ
کا یہ تعبیر دینا نقل کیا ہے سو دوسروں کی تعبیر ان کے دعویٰ کو
مستلزم نہیں نہ خواب کا دعویٰ اس دعوی کو مستلزم ہے کیونکہ خاتم
الاولیا ہونا مستلزم خواب کو ہے نہ کہ خواب دیکھنا مستلزم ختم الاولیا
(کذا فی الحل الاقوم ص۶۹) پس اس سے اپنی خاتمیت کا دعویٰ ثابت

نہیں ہوتا پس یہ اعتراض بھی نہ رہا اور اگر اس سے دعویٰ ہی تسلیم کر لیا جاوے تو ممکن ہے کہ خاتم الاولیاء میں تعدد ہو اور ہر خاتم الاولیاء کے لیے اس توسط کا حکم نہ کرتے ہوں اور اپنی تعیین نہیں کی،

چنانچہ خزائن اسرار الکلم میں ہے کہ بعض عارفین حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین بن العربی کو خاتم بطور نیابت اور اسی میں ایک قسم کا خاتم حضرت علی رض کو اور حضرت امام مہدی کو اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی کہا ہے (کذا فی الحبل الاقوم)

الاعتراب (۲۰)

محل اس اعتراض کا فصوص کے چند مقام ہیں جن کا حاصل مشترک یہ ہے کہ شیخ نے بعض حضرات انبیا علیہم السلام اور ملائکہ علیہم السلام کے بعض واقعات کی ایسی حقیقت بیان کی جس سے ان کی تنقیص ہوتی ہے اور اس امر کا بدرجہا شدید شنیع ہونا ظاہر ہے اور چونکہ حاصل مشترک واحد تھا اس لیے اس اعتراض کا عدد واحد ہی رکھا گیا اور وہ مقامات یہ ہیں :-

۱ فص حکمتہ الہیہ فی کلمتہ آدمیۃ قولہ) فان الملئکۃ لم تقف مع ما تعطیہ نشأۃ ھذہ الخلیفۃ الخ (المحل الاقوم)

۲ فص نوحی (قولہ) انما لم یجیبوا دعوتہ لما فیہا من الفرقان والاستقران الخ۔ مقام ثالث المحل الاقوم

۳ فص اسحاقی (قولہ) ان ابراہیم الخلیل علیہ السلام قال لا بنہ والمنام حضرۃ الخیال الخ (مقام خامس المحل)

۴ فص یوسفی (قولہ) ولیس الاعین الکبید الخ (مقام سابع المحل)

۵ فص لوط (قولہ) وان خیر اختار ترک التصرف الخ (مقام عاشر المحل)

۶ فص ایوبی (قولہ) والعذاب الذی مسہ بہ الشیطان الخ (مقام خامس عشر المحل)

۷ فص یحیی (قولہ) کان سلام اللہ علی یحیی ارفع من ھذا الوجہ (مقام سادس عشر المحل)

۸ فص الیاسی (قولہ) فکان علی النصف من المعرفۃ باللہ تعالیٰ (مقام سابع عشر المحل)

۹ فص ھارونی (قولہ) وسببہ ذلک ای سببہ ما وقع

ربّ موسیٰ علیہ السلام الخ (وقولہ) فکان غضب موسیٰ اخاہ ہارون الخ (مقام ثامن عشر وتاسع عشر الحل) منافعہ عیسوی: (قولہ) فخلق جسم عیسیٰ علیہ السلام (مقام ثانی عشر الحل) ف۔ چونکہ رسالہ الحل الاقوم میں یہ مقامات مع ترجمہ منضبط ہو چکے ہیں اور وہ رسالہ شائع بھی ہو چکا ہے، اس لئے ان کے نقل کرنے کو موجب تطویل سمجھ کر ان کا پورا پتہ بتلا دیا گیا جن کو مفصل اطلاع کا شوق ہو، رسالہ مذکورہ میں ان پتوں پر ملاحظہ فرما لیں۔

الاقتراب (۲۰)

قال الشیخ فی الباب الثانی والسبعین وثلثمائۃ من الفتوحات المکیۃ یجب قطعاً تنزیہ الانبیاء عما نسبہ الیہم بعض المفسرین من الطامات لکثرۃ عما لم یجیٔ فی کتاب ولا سنۃ

چونکہ عنوان اغتراب میں بھی ترجمہ نہیں لکھا، اس کے متعلق اقتراب میں بھی حاصل ترجمہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ پس حاصل یہ ہے کہ حضرت شیخ ان واغطوں کی تقبیح فرماتے ہیں جو حضرات انبیاء علیہم السلام

صحیحۃ وھم یزعمون انھم
قد نسروا قصصھم التی
قصھا اللہ تعالی علینا وکذبوا
فی ذلک دجاؤا فیہ بالکبیر
الکبائر الی قولہ وکذلک
القول فی قصۃ سلیمان وما
نسبوہ الی الملکین ببابل ھاروت
وماروت کل ذلک لم یرد
فی کتاب ولا سنۃ وانما ذلک
نقل عن الیھود فاستحلوا اعراض
الانبیاء والملائکۃ الخ وقال
ایضاً فی الباب الرابع والخمسین
والمائۃ ینبغی للواعظ ان
یراقب اللہ تعالی فی انبیائہ
وملئکتہ وبعد سطرین قال
اللہ تعالی قد اثنی علی الانبیاء
احسن الثناء بعد ان اصطفا

و ملائکہ علیہ السلام کے قصوں میں
ان کی شان کے خلاف واقعات
بیان کرتے ہیں اور ایسے واقعات
کو روایات یہود قرار دیکر ان
کے بیان کرنے کو اکبر الکبائر اور
کذب اور گستاخی بجناب انبیاء
و ملائکہ بتلاتے ہیں اور انبیاء
علیہم السلام کو حق تعالی کا
ممدوح اور تمام خلائق میں سے
برگزیدہ فرماتے ہیں اور بعض عبارات
میں عیسیٰ علیہ السلام و سلیمان علیہ السلام
کو اعلی درجہ کا عارف و عالم بالحقائق
فرماتے ہیں اور اخیر کی عبارت میں واعظ کو تاکید فرماتے ہیں کہ اللہ اور رسول
کی تعظیم اور علماء کی تعظیم کے مضامین
لوگوں کے سامنے ذکر کرے اھ
تو جس شخص کی یہ تاکید ہو کیا وہ
حضرات انبیاء و ملائکہ کی یا جن کا

دیرمن جمیع خلقہ ولعلہ
استطرفتین او ہر دمثل ذلک
فی مجلس من الوعاظ لعقتہ
اللہ والانبیاء والملٰئکۃ الخ
(مبحث حادی) د "التوبت" ج
صک) وفی الفص العیسوی من
الفصوص ثم قال متمما للجواب
(ماقلت لہم الا ما امرتنی بہ)
فنفی اولاً مشیراً الی انہ ما ھو
ثم ثم اوجب القول ادبًا
مع المستفہم و لو لم یفعل کذلک
لا تصف بعدم علم الحقائق
وحاشاہ من ذلک (المحل الاقوم
مقام ثانی عشر) وقال فی الفص
السلیمانی (متکلما علی قول
بعض المفسرین) وکلاموا تی
ذلک بما لا ینبغی مما لا یلیق

ذکر قرآن مجید میں مدح و ثنا
کی ساتھ ہے جیسے حضرت مریم
علیہا السلام مثلاً وہ ان کی
تنقیص کر سکتا ہے، کوئی شخص
ایسا گمان نہیں کر سکتا۔ ؎
بگذار از ظن خطا اے بدگمان
ان بعض الظن اثم را بخوان
پس ایسے شخص کے کسی کلام سے
اگر اس کے خلاف کا ایہام ہوتا
ہو تو اس کو مناسب محل پر محمول
کرنا واجب ہوگا۔ چنانچہ احقر
نے فصوص کے مقامات بالا کی
توجیہات صحیحہ و قریبہ ترجمہ
کی ساتھ ساتھ کر دی ہیں۔ اور
کہیں کہیں ادب کے ساتھ
کلام بھی کیا ہے جن کو
شفا حاصل کرنا ہو، وہ

بحر فتنہ سلیمان علیہ السلام   وہ ملاحظہ کرلیں۔

بربہا الخ (مقام مذکور) و قال فی الباب السابع والخمسین و مانتہ بعد کلام طویل یقارب ما سبق ما لفظہ ان الواجب علی الواعظ ذکر اللہ و ما فیہ تعظیمہ و تعظیم رسلہ و علماء امتہ الخ (کبریت علی الھامش ص۱۱۹ ج ۱)

الاعتراب ۲۱

قال فی الفص العیسوی فالانسان فی الرتبۃ فوق الملائکۃ الارضیۃ والسماویۃ والملائکۃ العالون خیر من ھذا النوع الانسانی بالنص الالٰھی (الحق الاقوم مقام ثالث عشر) و نقل الحاجی عن الفتوحات رویا الشیخ انہ سأل رسول اللہ

(ترجمہ) شیخ نے فص عیسوی میں کہا ہے کہ انسان رتبہ میں ملائکہ ارضیہ و سماویہ سے فوق ہے اور ملائکہ عالین اس نوع انسانی سے افضل ہیں نص الٰہی سے (غالباً یہ نص شیخ کے نزدیک یہ ہے استکبرت ام کنت من العالین جس کی تفسیر اسی فص میں یہ کی ہے استکبرت علی

صلی اللہ علیہ وسلم الانسان
افضل ام الملئکۃ فقال
اما علمت ان اللہ تعالیٰ
یقول من ذکرنی فی نفسہ
ذکرتہ فی نفسی ومن ذکرنی
فی ملاء ذکرتہ فی ملاء خیر منہم
عنہم قال علیہ السلام وکم ملأ
ذکر اللہ فیہم وانا بین اظہرہم
قال الشیخ ففرحت بذلک
(المحل الاقوم مقام مذکور)
وقال فی الباب السابع والاربعین
من الفتوحات مما غلط فیہ
جماعۃ قولہم انما کان ابن
آدم افضل من الملٰئکۃ
ابن آدم - - - - - - - -
- - - - لم الترقی فی
العلم والملک لا ترقی لہ

من ھو مثلک یعنی عنصریا
ام کنت من العالین عن العنصر
ولست کذلک ونعنی بالعالین من
علا بذاتہ عن ان یکون فی نشأتہ
النوریۃ عنصریا اھ یعنی لو کنت
من العالین لکنت خیرا منہ لکون
العالین خیرا من الانسان) اور
مولانا جامی نے فتوحات سے شیخ
کا ایک خواب خوب نقل کیا ہے
کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے پوچھا کہ انسان افضل
ہے یا ملئکہ آپ نے فرمایا تم کو
معلوم نہیں کہ حق تعالیٰ فرماتے
ہیں کہ جو شخص مجھکو اپنے جی جی
میں سراً یاد کرتا ہے میں اس کو
سراً یاد کرتا ہوں اور جو شخص
مجھ کو مجمع میں یاد کرتا ہے میں اس

الی قولہ ولو ان الملئکۃ لم
یکن لہا ترقٍ فی العادۃ وحصرت
المزید فیہ ما قبلت الزیادۃ
من ادم حین علمہا الاسماءَ
کلہا فانہ زادہم علما آنبأہم
بالاسماء لم یکن عندہم شیء
وقد سوکلا (مبحث ثامن
وثلثون ج ۲ ص ۴۲) وقال
انما کنت اذہب الی تفضیل
الملأ الاعلی من الملئکۃ
علی خواص البشر لان رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اعطانی الدلیل علی ذلک
فی واقعۃ وقعت لی وکنت
قبل ہذہ الواقعۃ لا اذہب
فی ہذہ المسئلۃ الی مذہب
جملۃ واحدۃ (کبریت علی

ایسے مجمع میں یاد کرتا ہوں کہ اس
کے مجمع سے بہتر ہوتا ہے اس میں
تعمیم فرمائی ہے (یعنی کسی کا استثناء
نہیں فرمایا گیا) حضور صلی اللہ علیہ
وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بہت سے
مجمع ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں
حق تعالیٰ کا ذکر کیا جاتا ہے کہ میں
ان کے درمیان موجود ہوتا ہوں،
تو اس وقت حق تعالیٰ جس مجمع
میں ان ذاکرین کو یاد فرماوے گا
لامحالہ ان ذاکرین کے مجمع سے
اچھا ہوگا تو لازم آگیا کہ ملٰئکہ
مجھ سے بھی افضل ہوں گے) شیخ
کہتے ہیں کہ میں اس سے خوش
ہوا (معلوم ہوا کہ شیخ اس کے
قائل ہیں کہ ملٰئکہ انسان سے
افضل ہیں، ورنہ خوش کیوں ہوتے)

الیواقیت والجواہر ج ا صفحہ ۱۳۶) اور فتوحات کے سینتالیس باب

میں فرمایا ہے کہ منجملہ ان امور کے جن میں ایک جماعت نے غلطی کی ہے

ان کا یہ قول ہے کہ آدمی فرشتہ سے اس لیے افضل ہے کہ آدمی کو

تو علم میں ترقی ہوتی ہے اور فرشتہ کو ترقی نہیں ہوتی۔ یہاں تک یہ

مضمون چلا گیا ہے کہ اگر ملئکہ کو علم میں ترقی نہ ہوتی اور زیادت فی العلم

سے محروم رہتے تو اس زیادت فی العلم کو آدم علیہ السلام سے قبول نہ کرتے

جبکہ آدم علیہ السلام نے ان کو اسماء کی تعلیم دی کیونکہ آدم علیہ السلام

نے ان کو اسماء کا ایسا علم الہٰی زائد دیا جو ان کو حاصل نہ تھا جس پر

انہوں نے حق تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کی اور شیخ نے کہا ہے کہ میں ملاء

اعلیٰ کو خواص بشر پر فضیلت دینے کا مذہب رکھتا ہوں، اس

کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو اس پر ایک واقعہ

میں جو مجھ کو پیش آیا، ایک دلیل عطا فرمائی ہے اور میں اس واقعہ

سے قبل اس مسئلہ میں علی الاطلاق کسی ایک مذہب کی طرف نہ جاتا تھا اور

یہ وہی واقعہ ہے جو ابھی مولانا جامی سے خواب کا نقل کیا گیا ہے۔ ان اقوال

سے شیخ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شیخ نے معتزلہ کا مذہب اختیار

کیا ہے کہ ملئکہ کو گو بعض ہی کو سہی خواص بشر سے افضل کہتے ہیں۔

٭٭٭

الاقتراب (۳۱)

قال فی فص آدم ولیس للملئکة
جمعیة آدم ولا وقفت مع
الاسماء الالٰهیة الی قوله
فلو عرفوا نفوسهم لعلموا و
لو علموا لعصموا الخ (الفص
الاقوم) وقال الشیخ فی اواخر
الباب السابع والستین و
ثلثمائة ترجما یوسید قول الاشاعرة
ان خواص البشر اشرف من
غیرهم کون الحق تعالی من
حین خلق آدم ما ادری فی
المنام قط الاعلی صورة التنزیها
واستقامتها وکان قبل
خلق آدم یتجلی للملائکة فی

(ترجمہ) شیخ نے فص آدم میں
کہا ہے کہ ملئکہ میں آدم کی سی نہ
جامعیت ہے اور نہ وہ ان
اسماء الٰہیہ پر واقف ہوئے
یہ مضمون یہاں تک چلا گیا ہے
کہ اگر ان کو اپنے نفس کی معرفت
ہوتی تو وہ (حقیقت امر کو)
جانتے اور اس کو جانتے تو (آدم
پر جرح کرنے سے) محفوظ رہتے
الخ اور شیخ نے باب تین سو
سرسٹھ کے اواخر میں فرمایا ہے
کہ اشاعرہ کے اس قول کی کہ
خواص بشر اپنے غیر سے (خواہ
وہ غیر ملئکہ ہی ہوں) افضل

المناد فی کل صورۃ فی العالم	ہیں، یہ تائید ہے کہ حق تعالیٰ
الخ مبحث تا ھت وتشوت	نے حب سے آدم علیہ السلام
ج ۲ ھشت	کو پیدا کیا، خواب میں کبھی صورت

آدم کے سوا کسی صورت میں نظر نہیں آئے، بوجہ اس صورت کے شرف اور استقامت کے اور آفرینش آدم سے پہلے خواب میں دیکھنے والے کے لئے ہر صورت میں جو عالم میں موجود ہے، تجلی فرماتے تھے (ف)، ان اقوال میں تصریح ہے کہ شیخ خواص بشر کو تمام مخلوق پر اور ملائکہ پر بھی فضیلت دیتے ہیں۔ اب اقوال بالا کی تحقیق کی ضرورت باقی نہ رہی، سو اس میں دو جواب منقول ہیں۔

پہلا جواب

ذکر الشیخ عبد الکریم الجیلی	(ترجمہ) شیخ عبد الکریم جیلی رحمہ
رحمہ اللہ ان الشیخ رجع	اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے کہ شیخ
عن القول بتفضیل الملائکۃ	نے اس قول سے کہ ملائکہ کو
علی خواص البشر قبل موتہ	خواص بشر پر فضیلت دی
بسنۃ ووافق الجمھور من	جائے، اپنی وفات سے ایک سال

اهل السنة انتهى (كبريت على الهامش ج ا صـ ١٢٦)

قبل رجوع کر لیا اور جمہور اہل سنت کے موافق ہو گئے۔

دوسرا جواب

قال الشعرانی اعلم یا اخی ان القول بتفضیل الملئکة علی خواص البشر قد نسب للشیخ محی الدین وهو الذی رایته فی نسخ الفتوحات بمصر وقد منافی الخطبة ان نسخ مصر مما دسوفیها علی الشیخ والذی رایته فی النسخة المقابلة علی نسخة الشیخ بقونیة المرویة عنه بالاسناد ان خواص البشر افضل من خواص الملئکة

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا اے بھائی اس بات کو جان لو کہ قائل ہونا ملئکہ کی تفضیل کا بشر پر شیخ محی الدین کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور اسی کو میں نے فتوحات کے موجودہ مصر کے نسخوں میں دیکھا اور ہم خطبہ میں پہلے لکھ چکے ہیں کہ مصر کے نسخوں میں شیخ پر بہت سی باتیں غلط داخل کر دی گئی ہیں اور جو مضمون میں نے قونیہ کے نسخہ میں دیکھا ہے جو شیخ

ويؤيده ما قاله الشيخ من الشعر اول الباب الثالث والثمانين وثلثمائة من تفضيل محمد صلى الله عليه وسلم على خواص الملائكة بعد كلام طويل ~

وليس يدري لك ما قلنا سوى رجل
قد جاوز الملأ الاعلى مع الرسل
ذاك الرسول رسول الله احمدنا
رب الوسيلة في اوصافه كملا

فاياك ان تنسب الى الشيخ القول بمذهب الاعتزال الشامل لتفضيل الملك على رسول الله صلى الله عليه وسلم (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص ۷۹)

کہ اس نسخہ سے مقابلہ کیا گیا ہے جو ان سے باسناد مروی ہے وہ یہ ہے کہ خواص بشر خواص ملائکہ سے افضل ہیں اور اس کی تائید شیخ کے اس شعر سے ہوتی ہے جو انہوں نے باب تین سو تراسی کے اول میں ملائکہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تفضیل میں کلام طویل کے بعد کہا ہے اس کا مضمون یہ ہے کہ ہم نے جو کہا ہے اس کو بجز ایک ذات کے کوئی اور درک نہیں کر سکتا جو کہ سب ملأ اعلیٰ (یعنی ملائکہ) اور سب رسولوں سے آگے بڑھ گئے ہیں اور وہ ذات خاص رسول یعنی رسول اللہ ہمارے احمد ہیں جو صاحب وسیلہ ہیں اور اپنے اوصاف

ہیں کامل ہوئے ہیں۔ پس جہر وار شیخ کی طرف اس کی نسبت نہ کرنا کہ وہ معتزلہ کے مذہب کے قائل ہیں جو کہ شامل ہے فرشتہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی فضیلت دینے پر۔ دونوں جوابوں کی تقریر ظاہر ہے باقی جواب اول پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب شیخ کے پاس نص قرآنی اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے خواب میں حضور کو استدلال فرماتے ہوئے بھی دیکھا موجود ہے، پھر رجوع کیسے کیا جواب یہ ہے کہ نص قرآنی کی دلالت اس دعوے پر غیر ظاہر ہے کما لا یخفی علی اہل العلم باقی حدیث فضیلت جزئیہ پر محمول ہو سکتی ہے۔ یا خیریت باعتبار اکثر آحاد ملائکہ کے ہو، جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مخصوص ہوں اور خواب دلائل شرعیہ کے مقابلہ میں حجت نہیں اور دوسرے جواب پر یہ شبہ خواب کا تو وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں اس خواب ہی کی روایت ثابت نہیں اور دوسرے شبہات کا جواب مشترک ہے اور تفضیل بشر علی الملک کی دلیل عقلی کو جو شیخ نے رد کیا ہے۔ اس سے دعوے کا رد لازم نہیں آتا ممکن ہے کہ مقصود صرف دلیل پر کلام کرنا ہو اور دلیل کے انہدام سے مطلوب کا انعدام لازم نہیں آتا۔ یہ تو ان دو جوابوں کے متعلق کلام تھا اور میرے ذوق میں ایک تیسرا جواب بھی ہے وہ یہ کہ

مسئلہ فی نفسہا ظنی اور مجتہد فیہ ہے حتیٰ کہ اس کے بعض اجزاء میں خود اہل سنت بھی اختلاف کرتے ہیں، عجب نہیں کہ شیخ اس مسئلہ میں متوقف ہوں اور توقف کی بنا اکثر تعارض ہوتا ہے دلائل کا، ان دلائل متعارضہ کو بھی شیخ نے مختلف مقامات پر ذکر کیا ہے جس سے مقصود فیصلہ کرنا نہ تھا بلکہ ہر دلیل کا اقتضاء بیان کرنا تھا، ناظرین و صاحبین نے اس کو ان کا قول قرار دے دیا، کسی نے ایک شق کو کسی نے دوسری شق کو چنانچہ قول ذیل سے اس توقف کی تائید ہوتی ہے مگر چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیر الخلق علی الاطلاق ہونا بلا معارض ثابت ہے اس لئے اس توقف و تردد سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شیخ کے نزدیک بھی مستثنیٰ کہنا ضروری ہوگا۔

قال الشیخ محی الدین فی کتابہ لواقح الانوار لم یظہر لی وجہ الخلاف فی التفاضل بین خواص البشر والملائکۃ لان من شرط التفاضل ان یکون بین جنس واحد	ترجمہ: شیخ محی الدین نے اپنی کتاب لواقح الانوار میں فرمایا ہے کہ مجھ کو مسئلہ تفاضل خواص بشر و ملائکہ میں اختلاف کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہوئی کیونکہ تفاضل کی شرط یہ ہے کہ وہ جنس واحد

والبشر والملك جنسان
فلا يقال مثلاً الحمار افضل
من الفرس وانما يقال هذا
الحمار اشرف من هذا الحمار الاخر
الا ان يقال ان التفاضل حقيقة
انما هو في الحقائق التي هي
الارواح وارواح البشر
ملئكة فالملك اذا جزء
من الانسان فالكل
من الجزء والجزء من الكل
دمعت ثامن وثلثون
ح ۲ ص ۳۲)

کے درمیان ہوتا ہے اور بشر
اور فرشتہ دو جنس ہیں سو (اس
بنا پر) مثلاً یوں نہ کہا جاوے
گا کہ یہ حمار فرس سے افضل ہے
صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ
حمار دوسرے حمار سے افضل ہے
اگر یوں کہا جاوے
تو ممکن ہے کہ تفاضل حقیقت
میں ان حقائق میں ہوتا ہے
جو ارواح ہیں اور ارواح بشر
کی بھی ملئکہ ہی ہیں۔ سو اس حالت
میں فرشتہ انسان کا جزو ہوا
پس کل جنس جزو سے ہوا اور جزو جنس کل سے ہوا تو دونوں ایک
ہی جنس سے ہو گئے اور ان میں تفاضل کا سوال ہو سکتا ہے) ف
(۱) اس عبارت کی دلالت مطلوب پر ظاہر ہے کہ شیخ اس اختلاف
ہی کو غیر موجہ بتلا رہے ہیں تو پھر اس اختلاف میں ایک شق کے
قائل ہونے کا ان سے کب احتمال ہے۔ (ف ۲) امام شعرانی رحؒ نے

بیشیخ کے اس قول کو نقل کرکے اس پر اس عبارت سے ایک شبہ کیا ہے

فلیتأمل ھذا وما قبلہ من کلامہ بہ مراد (ترجمہ)

واشار بما قبلہ الی ما	اس میں اور اس کے
سبق من کلامہ قریبا ونصہ	قبل جو شیخ کا کلام ہے اس میں
قال (الشیخ) والذی نقول	غور کرنا چاہیئے اور تنقیح کرنا
نحن بہ ان معنی المفاضلۃ	چاہیئے اور قبل والے کلام سے
المعقولۃ من قولہ فضلنا	مراد ان کا وہ کلام ہے جو قریب
بعض النبیین علی بعض	ہی اوپر مذکور ہو چکا ہے اور
ای اعطینا ھذا ما لم نعط	اس کی یہ عبارت ہے کہ شیخ
ھذا واعطینا ھذا ما لم	نے (تفاضل انبیاء علیہم السلام
نعط من فضلہ ولکن من	کے باب میں) کہا ہے کہ ہم جس
مراتب الشرف (مبحث	بات کے قائل ہیں وہ یہ ہے کہ
ثامن وثلثون ج ۲ ص ۳۵)	جو تفاضل حق تعالیٰ کے ارشاد
	فضلنا بعض النبیین علی

بعض سے معقول ہوتا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے ایک کو وہ چیز عطا کی ہے جو دوسرے کو عطا نہیں کی اور دوسرے کو وہ چیز عطا کی ہے جو اس (پہلے) کو نہیں دی (جس کو پہلے وصف میں) فضیلت دی تھی لیکن (مطلقاً نہیں بلکہ صرف) مراتب شرف

میں سے حاصل شبہ کا یہ ہوا کہ شیخ کے دونوں کلاموں میں تعارض ہے کلام لاحق میں تو تفاضل کو جنس واحد کے ساتھ مقید کیا ہے اور اس کا مقتضا یہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفاضل کا سوال بے معنی ہو اور کلام سابق میں جو تفسیر تفاضل کی ہے۔ وہ عام ہے جنس واحد وجنسین مختلفین کو کیونکہ ایک کو وہ چیز عطا کرنا جو دوسرے کو عطا نہیں کی۔ یہ دو جنس میں بھی صادق آتا ہے اور اس کا مقتضا یہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفاضل کا سوال ہو سکے تو یہ تعارض ہوا احقر عرض کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ تفسیر بھی جنس واحد کے ساتھ مقید ہو اور چونکہ کلام تفاضل انبیاء میں ہے جو کہ جنس واحد ہیں اس قرینہ کی وجہ سے وہ قید لفظوں میں ذکر نہ فرمائی ہو تو عدم سوال تفاضل ملک وبشر میں اپنے حال پر رہا اور ممکن ہے کہ شیخ کو خود اس میں بھی تردد ہو کہ تفاضل کی تفسیر خاص ہے یا عام تو اس صورت میں توقف مسئلہ میں اور قوی ہو جائے گا اور توقف اور سکوت میں شیخ پر کوئی اعتراض ہی نہ ہو سکے گا۔ وہذا ہو عین الجواب الثالث۔

الاغتراب مع الاقتراب (۲۲)

قال الشعرانی فان قلت فهل الوسیلۃ مختصۃ بہ فلا تکون لغیرہ ام یصح ان تکون لغیرہ لقولہ فی الحدیث لا ینبغی ان تکون الا لعبد من عباد اللہ وارجوان اکون انا ھو (تمامہ اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما یقول ثم صلوا علی فان من صلی علی صلوٰۃ صلی اللہ علیہ بہا عشرا ثم سلوا اللہ لی الوسیلۃ فانہا منزلۃ فی الجنۃ

(ترجمہ) امام شعرانی نے (بطور سوال وجواب کے) کہا ہے کہ تم سوال کرو کہ وسیلہ (جس کی دعا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اذان کے بعد مانگی جاتی ہے) کیا آپ کے ساتھ مختص ہے کہ دوسرے کے لئے نہیں ہوسکتا یا یہ بھی ممکن ہے کہ کسی دوسرے کو ملجائے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں یوں فرمایا ہے کہ وہ تمام بندگان خدا میں سے صرف ایک ہی بندہ کے لئے ہوگا اور مجھ کو

لا ينبغي الا لعبد من عباد الله
وارجو ان اكون هو فمن سأل
لي الوسيلة حلت عليه الشفاعة
رواه مسلم فلم يجعلها له
صلى الله عليه وسلم نصًا
فالجواب كما قاله الشيخ محي
الدين في الباب الرابع والسبعين
في الجواب الثالث والتسعين
ان الذي نقول به انه لا
يجوز لاحد سوال الوسيلة
لنفسه ادبا مع الله تعالى
في حق رسوله صلى الله عليه
وسلم الذي حصل انا الله
به ايثار الا ليضع على انفسنا
وما طلب منا ان نسأل
الله له الوسيلة الا تواضعا لنا
وتاليفا لنا نظير المشاورة

امید ہے کہ وہ بندہ میں ہونگا
اور پوری حدیث یہ ہے کہ
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے
ارشاد فرمایا کہ، جب تم مؤذن کی
اذان سنا کرو تو تم بھی اسی طرح
کہا کرو جس طرح مؤذن کہتا ہے
پھر (بعد اذان کہے) مجھ پر درود
بھیجا کرو اس لئے کہ جو شخص مجھ پر
ایک درود بھیجتا ہے، اللہ تعالیٰ
اس کے عوض میں اس پر دس
بار رحمت بھیجتا ہے۔ پھر میرے
لئے مقام وسیلہ کی دعا کیا کرو
اس لئے کہ وہ ایک درجہ ہے
جنت میں کہ تمام بندگان خدا میں
وہ صرف ایک ہی بندہ کے لئے
شایان ہے اور میں امید کرتا ہوں
کہ وہ بندہ میں ہونگا۔ پس جو

(لانه اذا كان افضل فلمن
يكون ذلك المقام غير ذلك
الهمام عليه الصلوٰة والسلام
فتعين علينا ادبا وايثارا
لمروته ومكارم اخلاقه
ان الوسيلة لو كانت لنا
لوهبناه له صلى الله عليه وسلم
وكان هو الاولى بافضل
الدرجات لعلو منصبه لما
عرفنا لامن منزلته عند الله
تعالى ومما يؤيد تحريم سؤالنا
الوسيلة لانفسنا ما ذكره العلماء
في الخصائص من تحريم خطبة
المرأة التي عرض عليه الصلوٰة
والسلام لوليها بتزويجها له
ولذلك امتنع ابو بكر رض
من اجابة عمر حين

شخص میرے لئے وسیلہ کی دعا
کرے گا اس پر میری شفاعت
متوجہ ہوگی۔ روایت کیا اس کو
مسلم نے سو حضور صلی اللہ علیہ
وسلم نے اس درجہ کو تصریحاً
اپنے لئے معین نہیں فرمایا،
و صرف امید ظاہر فرمائی ہے
تو آیا دوسرا شخص اس درجہ
کو اپنے لئے مانگ سکتا ہے
یا نہیں، تو اس کا جواب جیسا
کہ شیخ محی الدین رح نے باب
چونسٹھ جواب تیرہ میں فرمایا
ہے یہ ہے کہ کسی شخص کو مقام
وسیلہ کی دعا کرنا اپنی ذات
کے لئے جائز نہیں بوجہ ادب
خداوندی کے اس کے رسول
صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں

سأله عمر ان يتزوج ابنته
حفصة وقال ابوبكر انى سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم
يذكرها انتهى وقد رأيت
فى نسخة من نسخ الفتوحات
تعيين ما لعله يجوز لكل
مسلم ان يسأل لنفسه
الوسيلة لان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لم
يعينها لنفسه ولعل هذا
النسخ المدرس فيها
على الشيخ او مرجوع عنها
بدليل قوله رضى الله عنه
فى الباب السابع وثلثين
وثلثمائة ان منزلته صلى
الله عليه وسلم فى الجنان
هى الوسيلة التى يتفرع

جن کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے
ہم کو ہدایت فرمائی ہے اور نیز
بوجہ آپکو اپنے نفس پر ترجیح
دینے کے اور آپنے جو ہم سے
اس کی فرمائش فرمائی ہے کہ ہم
آپ کے لئے مقام وسیلہ
کی دعا کریں تو صرف ہمارے
ساتھ تواضع کا برتاؤ فرمانے
کے لئے اور ہماری تالیف قلب
کے لئے جس کی نظیر ہم سے مشورہ
لینا ہے (کہ اس کا منشا بھی صرف
تواضع و تالیف قلب ہے ورنہ آپکو ہمارے مشورہ کی
کیا حاجت ہے اسی طرح آپ کو ہماری دعا
کی کیا حاجت ہے۔ یہاں بھی
تواضع اور ہماری تالیف قلب
مقصود ہے) اور وجہ اس کی
یہ کہ اپنے نفس کے لئے مقام

منها جميع الجنات وهي فی جنۃ عدن دار المقامۃ وهي فی کل جنۃ اعظم منزلۃ فیها انتهی فایاک ان تنقیف الی الشیخ مافی النسخۃ المدسوسۃ ثم لقترض علیہ واللہ اعلم (مبحث ثانی وتلثون ج ۲ صـ۲۳ و ۲۴)

وسیلہ کی دعا جائز نہیں، یہ ہے کہ جب آپ (تمام خلائق سے علی الاطلاق) افضل ہیں تو پھر یہ مقام اور کس کے لئے ہوگا بجز آپ کی ذات عالیہ کے پس ہمارے ذمہ ادباً اور ایثاراً اور مروۃً اور اخلاقاً یہ امر متعین ہے کہ اگر بالفرض محال) مقام وسیلہ ہم کو مل بھی جاتا تو ہم حضور اقدس کی خدمت میں اس کو پیش کر دیتے اور آپ ہی افضل الدرجات کے زیادہ مستحق ہوتے بوجہ آپ کے علو منصب کے اور بوجہ آپ کے اس مرتبہ عند اللہ کے جو ہم کو معلوم ہے اور منجملہ ان امور کے جن سے ہمارے اپنے لئے وسیلہ کی دعا کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے وہ امر ہے جس کو علماء نے خصائص میں ذکر کیا ہے کہ اس عورت سے رشتہ بھیجنا حرام ہے جس کے دل سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ساتھ اپنے نکاح کے لئے تعریض فرمائی ہو اور اسی واسطے

حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ کا کہنا ماننے سے رک گئے جبکہ حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا تھا کہ وہ آپ کی صاحبزادی حضرت حفصہؓ سے نکاح کر لیں اور حضرت ابوبکرؓ کے صاف جواب نہ دینے سے حضرت عمرؓ نے رنج ظاہر کیا تو (اسوقت) حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت حفصہؓ کا تذکرہ فرماتے ہوئے سنا تھا اس لئے نہ خود نکاح کر سکتا تھا اور نہ حضورؐ کا راز ظاہر کر سکتا تھا۔ یہ وجہ تھی صاف جواب نہ دینے کی) شیخ کا کلام ختم ہوا اور (شعرانی فرماتے ہیں کہ) میں نے فتوحات کے جو نسخے مصر میں تھے ان میں سے ایک نسخہ میں یہ دیکھا ہے کہ ہر مسلمان کو جائز ہے کہ اپنے لئے مقام وسیلہ کی دعا کرے، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے لئے متعین نہیں فرمایا (مبہم طور سے فرمایا ہے کہ ایک بندہ کے لئے ہے تو ہر بندہ میں اس کا احتمال ہے، اس لئے سوال بھی جائز ہے اور (امام شعرانی فرماتے ہیں کہ) غالباً یہ نسخہ ان نسخوں میں سے ہے جن میں شیخ پر بہت سی باتیں غلط نسبت کر دی گئی ہیں یا شیخ نے (اول اجتہاداً ایسا کہا ہو پھر) اس سے رجوع کر لیا ہوگا۔ بدلیل ان کے اس قول کے جو باب

تین سو سینتیس میں ہے کہ آپ کا درجہ جنتوں میں وسیلہ ہے جس
سے تمام جنتیں متفرع ہوتی ہیں اور یہ درجہ وسیلہ جنت عدن
دارالمقامہ میں ہے اور وہ تمام جنتوں میں سب سے بڑا درجہ ہے
شیخ کا قول ختم ہوا سو اس سے بہت احتیاط کرو کہ شیخ
کی طرف ایسی بات کو منسوب کرو جو نسخہ مدسوسہ میں ہے اور
پھر ان پر اعتراض کرو واللہ اعلم ف کسی نے شیخ پر یہ
اعتراض بھی کیا ہوگا، اس کا یہ جواب شعرانی نے شیخ ہی کے
کلام سے دیا ہے، تقریر اعتراض وجواب کی ظاہر ہے اور
یہ سات مباحث نمبر ۱۶ سے یہاں تک کے متعلق ہیں، جیسے
اس کے قبل اول سے نمبر ۵ اتک ذات وصفات کے متعلق
تھے جن پر ان مباحث کے ختم پر تنبیہ بھی کی گئی ہے۔ اب
یہاں سے آخر تک تین مباحث متفرق مسائل کے متعلق ہیں
اور ان ہی پر انشاء اللہ تعالیٰ رسالہ ختم ہو جاوے گا۔ وباللہ
التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق وھو الہادی ونعم الرفیق
فی کل مقصود وکل طریق ۔

الاغتراب (۲۳۱)

قال الشیخ فی الفص موسوی
وکان (موسی علیہ السلام)
قرۃ فرعون بالایمان
الذی اعطاہ اللہ عند الغرق
فقبضہ طاہرا ومطہرا الخ
(الحل الاقوم) وقال فی
الفتوحات وکان ابتداء
الغرق عذابا وصار الموت
فیہ شہادۃ خالصۃ بریئۃ
لم تتخللہا معصیۃ تقبض
علی افضل عمل وہو التلفظ
بالایمان الخ (سبیل
السداد عن روح المعانی
ج ۳ ص ۹۳)

(ترجمہ) شیخ نے فص موسوی میں
کہا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام فرعون
کی آنکھ کی ٹھنڈک (جس کا
ذکر حضرت آسیہ کے قول میں
ہے قرۃ عین لی ولک)
اس ایمان کے بدولت بن گئے
جو فرعون کو غرق کے وقت
اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا، پس
اس کی روح ایسے حال میں قبض
فرمائی کہ وہ طاہر مطہر ہو گیا،
اور فتوحات میں ہے کہ ابتداء
غرق کی تو عذاب تھا (کہ
مخالفت کی سزا میں واقع ہوا)
پھر اس غرق میں مرنا (آخر

میں، شہادت خالصہ صافیہ ہو گئی کہ اس میں کوئی معصیت نہی متخلل نہیں ہوئی، پس افضل عمل پر وہ قبض کیا گیا اور وہ عمل تلفظ بالایمان ہے ف ان عبارتوں سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ فرعون کے قبول ایمان کے قائل ہیں جو کہ نصوص کے خلاف ہے۔

الاقتراب (۲۳)

قال الشیخ فی الباب الرابع والستین وثلثمائۃ بعد کلام طویل وقد حکی اللہ تعالی عن فرعون انہ قال آمنت انہ لا الہ الا الذی آمنت بہ بنوا اسرائیل وانا من المسلمین فلم ینفعہ ھذا الایمان وطال فی ادلتہ انہ لم ینفعہ ایمانہ قلت فکذب

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو چونسٹھ میں بعد کلام طویل کے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرعون سے نقل فرمایا ہے کہ اس نے یہ کہا کہ میں اس پر ایمان لاتا ہوں کہ کوئی معبود نہیں بجز اس ذات کے جس پر بنی اسرائیل ایمان لائے اور میں مسلمین سے ہوں سو اس کو ایمان نافع نہیں ہوا

والله هو افترى من نسب الى الشيخ محي الدين انه
يقول بقبول ايمان فرعون وهذا النص يكذب الناقل على
انه قال بقبول ايمان فرعون جماعة
منهم القاضي ابو بكر الباقلاني
وبعض الحنابلة قالوا لان
الله حكى عنه الايمان آخر
عمره بالدنيا والجمهور العلماء
قاطبة على عدم قبول ايمانه
وايمان جميع من آمن في
الباس لان من شرط الايمان
الاختيار وصاحب ايمان الباس
كالملجأ الى الايمان والايمان
لا ينفع صاحبه الا عند القدرة
على خلافه حتى يكون المؤمن
مختارا ولان متعلق الايمان
هو الغيب واما من يشاهد
نزول الملائكة لعذابه

اور شیخ نے اس دعوے کے دلائل
میں بہت کلام طویل کیا کہ
اس کو اس کا ایمان نافع نہیں
ہوا۔ شعرانی کہتے ہیں کہ پس
وہ شخص کاذب ہے اور مفتری
ہے جس نے شیخ محی الدین کی
طرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ
قبول ایمان فرعون کے قائل ہیں
اور یہ ان کی تصریح مذکور اس
ناقل کی تکذیب کرتی ہے ۔
(ایک جواب تو یہ ہے اور)
علاوہ اس کے دوسرا جواب
علی سبیل التسلیم یہ ہے کہ اگر
بالفرض یہ ان کا قول بھی ہو تو
اس میں وہ متفرد نہیں جس پر
اعتراض وطعن کیا جاوے بلکہ
ایک اور جماعت بھی قبول ایمان

فہو خارج عن موضوع
الایمان واللہ اعلم المبحث
الحادی والخمسون ج ۲ ص ۱۱۲
قال الشعرانی ومن دعوی
المنکرات الشیخ یقول بقبول
ایمان فرعون وذلک کذب
وافتراء علی الشیخ فقد
صرح الشیخ فی الباب الثانی
والستین من الفتوحات
بان فرعون من اہل النار
الذین لا یخرجون منہا ابد
الآبدین والفتوحات من
اواخر مؤلفاتہ فانہ فرغ
منہا قبل موتہ بنحو ثلاث
سنین قال شیخ الاسلام
الخالدی رحمہ اللہ والشیخ
محی الدین بتقدیر صدورہ

فرعون کی قائل ہوئی ہے۔ ان میں
سے قاضی ابوبکر باقلانی اور
بعض حنابلہ بھی ہیں۔ وہ
یہ دلیل لاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ
نے فرعون کا ایسے وقت میں
ایمان لانا نقل فرمایا ہے کہ اس
کا دنیا میں آخری وقت تھا،
(تو اس کا خاتمہ ایمان پر
ہوا) اور جمہور علماء عموماً اس
کے ایمان کے عدم قبول پر ہیں
نیز اس کے بھی جو حالت یاس (شدت
موت) میں ایمان لاوے اس
لئے کہ ایمان کی شرط اختیار ہے
اور ایمان یاس والا مثل اس
کے ہے جو ایمان کی طرف مضطر
کیا جاوے اور ایمان اپنے
اختیار کرلے والے کو اسی وقت

ذلك عنه لم ينفعه ربه
بل ذهب جمع كثير من السلف
الى قبول ايمانه لما حكى الله
عنه انه قال آمنت انه لا
اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل
وانا من المسلمين وكان
ذلك آخر عهده بالدنيا و
قال ابو بكر الباقلانی
قبول ايمانه هو الاقوى
من حيث الاستدلال و
لم يرد لنا نص صريح انه مات
على كفره ودليل جمهور السلف
والخلف على كفره انه آمن
عند الباس وايمان اهل
الباس لا يقبل (الفصل
الثانی ج ۱ ص ۱۳) وقال فی
الباب سبعين فی الذکر الا

نافع ہوتا ہے جب اس کے
خلاف پر بھی قدرت ہو تاکہ
(ایمان لانے میں) مختار رہو
اور دوسرے اس وجہ سے (مقبول
نہیں) کہ ایمان کا متعلق تو غیب
ہے اور جو شخص ملائکہ عذاب کے
نزول کا مشاہدہ کر لے وہ مضطراً
ایمان سے خارج ہو جاتا ہے۔
(ایک دوسرے مقام پر) شعرانی
نے کہا ہے کہ معترض کا ایک دعویٰ
یہ بھی ہے کہ شیخ قبول ایمان
فرعون کے قایل ہیں اور یہ محض
کذب اور شیخ پر افترا ہے کیونکہ
شیخ نے فتوحات کے باب باسٹھ
میں تصریح کی ہے کہ فرعون ان
اہل نار سے ہے جو اس سے
ابدالآباد کبھی نہ نکلیں گے

ان التوبة من الفرائض
الواجبة حال التكليف فان
اخرها الى الاحتضار لم تقبل
ولهذا لم يقبل ايمان فرعون
انتهى قلت فكذب والله و
افترى من قال ان الشيخ
محى الدين يقول بقبول ايمان فرعون
وهذا نصه يكذب الناقل والله
اعلم (مبحث سادس وخمسون
ج ۲ ص ۱۱۹) قال الشيخ فى
الباب الثانى والستين من
الفتوحات وترجع الاربعة اقسام
الى المجرمين خاصة قال تعالى
وامتازوا اليوم ايها المجرمون
اى المستحقون لان يكونوا اهلا
لسكنى جهنم لا يخرجون منها
ابدا الى الجنة القسم الاول

اور فتوحات ان کے مؤلفات میں
آخری کتاب ہے۔ کیونکہ وہ اس سے
تقریباً تین سال قبل وفات فارغ
ہوئے ہیں۔ شیخ الاسلام خالدی
رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اگر شیخ سے یہ
قول بالفرض والتقدیر صادر بھی ہوا
ہو تو وہ اس میں منفرد نہیں بلکہ
متقدمین سے بھی ایک کثیر
جماعت اس کے قبول ایمان کی
طرف گئی ہے بوجہ اس کے کہ اللہ
تعالیٰ نے اس سے یہ حکایت فرمائی
ہے کہ اس نے یہ کہا آمنت بالذی
امنت به بنوا اسرائیل وانا من
المسلمین (اس کا ترجمہ ابھی گزر
چکا اور یہ کہنا اس کا آخری وقت
میں تھا اور ابوبکر باقلانی نے
کہا ہے کہ اس کا قبول ایمان ہی دلیل

المنکرون عن امر اللہ کفرعون
والنمرود وابی لھب واضرابھم
الی قولہ فھؤلاء الاربعۃ ھم الذین
لا یخرجون من النار من جن
وانس انتھی قلت فکذب دائمًا
وافتری من نسب الی الشیخ
محی الدین انہ یقول بقبول ایمان
فرعون ولوانہ کان یقول
بہ ما صرح ھھنا بانہ من اھل
النار الذین لا یخرجون منھا
ابدا لا سیما فانہ مدسوس
علیہ کما مرت الاشارۃ الی ذلک
فی الخطبۃ واما انہ کان تبع
فیہ القاضی ابا بکر الباقلانی
فانہ قائل بقبول ایمان فرعون
لان اللہ تعالی حکی عنہ انہ قال
لا الہ الا الذی امنت بہ

کی رو سے اقوی ہے اور ہمارے لئے
کوئی نص صریح اس میں وارد نہیں
ہوئی کہ وہ اپنے کفر پر مرا ہو اور
جمہور سلف وخلف کی دلیل اس کے
کفر پر یہ ہے کہ وہ یاس کی حالت
میں ایمان لایا ہے اور اہل یاس کا
ایمان قبول نہیں ہوتا اور شیخ نے
باب ستر میں زکوٰۃ کی بحث میں کہا
ہے کہ توبہ کرنا ان فرائض میں سے
ہے جو مکلف ہونے کی حالت میں
واجب ہے اگر حضور موت تک اس
کو موخر کرے تو پھر مقبول نہیں
ہوتی اور اسی واسطے فرعون کا
ایمان مقبول نہیں ہوا اور امام
شعرانی کا قول ہے کہ میں کہتا
ہوں کہ واللہ وہ شخص کاذب اور
مفتری ہے جو کہتا ہے کہ شیخ قبول

بنو اسرائیل وانا من المسلمین
ولم یجیٔ عنہ ما ینافضہ بعد
ذلک وقد انعقد اجماع
الائمۃ کلھم علی عدم قبول
ایمانہ فایاک ان تنقل عن
الشیخ محی الدین انہ یقول بقبول
ایمان فرعون وتخرق الاجماع
لاسیما والفتوحات من اواخر
مؤلفاتہ لانہ فرغ منہا قبل
موتہ بنحو خمس سنین واللہ
تعالیٰ اعلم (المبحث الحادی
والسبعون ج ۲ ص ۱۲۵)

ایمان فرعون کے قائل ہیں ان کی یہ
تصریح اس ناقل کی تکذیب کرتی
ہے واللہ اعلم (آگے شیخ کے
اس قول مذکور مجمل کی تفصیل ہے،
یعنی) شیخ نے فتوحات کے باب
باسٹھ میں کہا ہے کہ کفار کے
چاروں قسموں کا مرجع خامسئہ مجرمین
کی طرف ہے جن کے حق میں اللہ
تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آج جدا ہو
جاؤ، اے مجرمو یعنی وہ لوگ جو
اس کے مستحق ہیں کہ وہ سکونت
جہنم کے (اصلی) اہل ہوں وہاں
سے جنت کی طرف ابد تک نہ جا
سکیں (ان میں سے) ایک قسم
وہ ہیں جو حکم حق سے تکبر کرنے والے ہیں، جیسے فرعون اور نمرود اور
ابولہب اور ان کے امثال یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ یہ
چاروں قسمیں وہ ہیں جو دوزخ سے نہ نکلیں گے خواہ جن ہوں، خواہ

انسان ہوں فقط (شعرانی کا قول ہے) میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جو شیخ محی الدین کی طرف اس کو منسوب کرتا ہے کہ وہ قبول ایمان فرعون کے قائل ہیں اور اگر وہ اس کے قائل ہوتے تو اس مقام پر اس کی کیوں تصریح کرتے کہ وہ ان اہل نار سے ہے جو اس سے ابدالآباد تک نہ نکلیں گے پس یہ (قول قبول ایمان فرعون کا) یا تو ان کے کتاب میں ٹھونس دیا گیا ہے جیساکہ (یواقیت کے) خطبہ میں اس کی طرف اشارہ گزر چکا ہے اور یا اس میں انہوں نے قاضی ابوبکر باقلانی کا اتباع کر لیا ہوگا۔ (پھر رجوع کر لیا ہوگا، کیونکہ) وہ (یعنی ابوبکر باقلانی) قبول ایمان فرعون کے قائل ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے یہ تو حکایت فرمائی ہے کہ لا الہ الا الذی آمنت بہ بنوا اسرائیل وانا من المسلمین اور اس کے بعد اس کے مناقض کی حکایت نہیں فرمائی (یہ ابوبکر کی دلیل ہے، شعرانی اس کو رد کرتے ہیں) اور (کہتے ہیں کہ) اس کے ایمان کے عدم قبول پر تمام ائمہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے سو تم اس کی بہت احتیاط رکھنا کہ شیخ محی الدین سے نقل کرنے لگو کہ وہ قبول ایمان فرعون کے قائل ہیں اور اجماع کی مخالفت کرنے لگو، خاص کر اس حالت میں کہ فتوحات ان کی آخری مؤلفات میں سے ہے، کیونکہ وہ اس سے تقریباً اپنی وفات سے پانچ برس پہلے فارغ ہوئے ہیں

واللہ تعالیٰ اعلم - ف تقریر مذکور کا حاصل دو جواب ہیں، ایک یہ کہ
یہ پہلا قول ہو گا پھر اس سے رجوع کر لیا - دوسرا یہ کہ ان کی کتاب میں کسی
نے الحاق کر دیا اور دونوں امر پر قرینہ یہ ذکر کیا گیا کہ فتوحات میں اس
کے خلاف ہے، اور وہ آخری تصنیف ہے اور آخری ہونے کی دلیل میں
یہ کہا ہے کہ ایک عبارت کی بناء پر تین برس اور ایک عبارت کی بنا پر پانچ
برس قبل وفات اس سے فارغ ہوئے ہیں جس میں تطبیق اس طرح ہو سکتی
ہے کہ تسوید پانچ برس پہلے کی ہوا اور تبییض تین برس پہلے کی ہوا اور
اس کے ساتھ اس کو بھی منضم کرنا چاہیئے کہ فصوص جس میں وہ عبارت
قبول ایمان فرعون کی ہے، اس سے پہلے کی تصنیف ہے، چنانچہ
دلیل اس کی یہ ہے کہ شیخ کی وفات ۶۳۶ھ میں ہے اور فصوص کی تالیف
جیسا اس کے خطبہ میں ہے ۶۲۷ھ کی ہے یعنی وفات سے نو دس سال
قبل کی تو فتوحات کا تو قول مؤخر ہوا، فصوص کے قول سے پس فصوص
کے قول کو مدسوس یا مرجوع عنہ کہا جاوے گا مگر اس تقدم یا تاخر پر تو
یہ خدشہ ہے کہ فص شیثی میں ایک مقام پر یہ عبارت ہے وقد بینا
ھذا فی الفتوحات المکیۃ جو نص ہے فصوص کے تاخر پر اور یہ
خود مصنف کی تصریح ہے تو دوسرے قول کی تاریخ سے مقدم ہو گی گو اس کا
یہ جواب ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات تصنیف سابق میں کوئی مضمون مجمل

ہوتا ہے اور لاحق میں وہ مفصل ہوتا ہے، اس تفصیل کے بعد اس سابق میں اس کا حوالہ دینے کے لئے ایسا جملہ بڑھایا جا سکتا ہے تو اس جملہ سے اُس دعوے تاخر میں قدح نہیں ہوا اور اس تقدم و تاخر کو مان کر بھی ایک دوسرا خدشہ یہ ہے کہ اگر فتوحات میں فصوص کا مضمون نہ ہوتا تو فتوحات کا موخر ہونا مفید ہوتا۔ مگر یہی مضمون اس میں بھی موجود ہے جس کو اعتراب کی بھرخی میں بحوالہ سبیل الرشاد روح المعانی سے نقل کیا گیا۔ تو اب تقدم و تاخر تو قرینہ نہیں ہو سکتا اس سے قطع نظر کر کے یا تو دونوں کتابوں میں اسکو مدسوس کہا جائے اور یا تعارض کے وقت بنا بر ایک قاعدہ علمیہ کے اس قول کی نسبت کو ترجیح دی جاوے جو جمہور کے موافق ہو وہ قاعدہ یہ ہے کہ اذا اختلف کلام امام یوخذ منہ بما یوافق الادلۃ الظاہرۃ (مقام عشرین من الحل الاقوم عن روح المعانی) بعض نے ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ شیخ کا کشف ہے جو بوجہ مخالفت ظاہر دلائل کے غلط ہے مگر فصوص میں جو شیخ نے اس دعوے کے دلائل ذکر کئے ہیں، ان میں نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے، چنانچہ الحل الاقوم میں ان کے کلام سے سات دلیلیں مع جواب نقل کی ہیں جو دیکھنے کے قابل ہیں بہرحال مسئلہ میں مساغ اجتہاد کا نہیں ہے اور قائلین بالایمان کی بڑی دلیل اس کا تکلم بکلمۃ الایمان ہے مگر حق تعالیٰ کا ارشاد آلآن وقد عصیت

قیل وکنت من المفسدین نص ہے اس کے رد میں پس اسلم جواب یہی ہے کہ اس قول کو مدسوس کہا جاوے، جیسا شعرانی کا مسلک ہے اور ایک چوتھا جواب اور ہے جو چودھویں صدی میں پیدا ہوا ہے اور اپنی نظائر کے ساتھ ایک رسالہ کی صورت میں شائع بھی ہو گیا ہے۔ جو کہ نہایت ہی ردی اور ساقط ہونے کے سبب قابل توجہ بھی نہیں تھا مگر چونکہ اختراع اس جواب کا ایک ایسے شخص کی طرف سے ہوا ہے جو منسوب الی العلم والمشیخۃ ہیں اور اس بنا پر احتمال تھا کہ شاید کسی کو دھوکا ہو جاوے، خاص کر اس وجہ سے کہ وہ رسالہ عربی سے اردو میں ہونے کو ہے یا ہو چکا ہے جس سے وہ عوام کی نظروں سے بھی گزرے گا، اس لئے ضروری معلوم ہوا کہ اس جواب کو مع جواب الجواب کے جو بعض احباء نے تحریر کیا ہے، ان ہی کی عبارت میں ملخصًا نقل کر دیا جاوے **وھو ھذا** اس کے بعد (یعنی بعض اور مضامین کے بعد) زید (مراد اس سے اس رسالہ عربی کا مصنف ہے) ایک اور واقعہ بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ قرآن میں فرعون کے ایمان کی خبر دی گئی ہے اور فصوص الحکم میں لکھا گیا ہے کہ مومن مرا اور حق سبحانہ نے اس کے گناہوں سے بالکل پاک ہونے کی حالت میں اس کی روح قبض کی، کیونکہ جس وقت وہ مرا اس وقت وہ مومن تھا اور بعد ایمان اس نے کوئی گناہ نہیں کیا اور گناہ ہائے سابق ایمان سے

معاف ہو چکے تھے سو ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ قرآن میں جس فرعون کی حالت بیان کی گئی ہے وہ عالم شہادت کا فرعون ہے اور فصوص میں جس کے ایمان کی خبر دی گئی ہے وہ عالم مثال کا فرعون ہے کیونکہ فصوص جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ اکبر کو خواب میں عطا فرمائی تھی جو کہ واقعہ ہے عالم مثال کا اس لئے اس میں جس قدر مضامین ہیں وہ بالذات عالم مثال کی خبریں ہوں گی، اب اگر کوئی واقعہ عالم مثال سے عالم شہادت میں بھی ظہور پذیر ہو گیا ہے تو وہ بالعرض عالم شہادت کی بھی خبر ہو جاوے گی، اور اگر کسی مانع کی وجہ سے عالم شہادت میں اس کا ظہور نہیں ہوا ہے بلکہ وہ عالم مثال ہی تک محدود رہا ہے تو وہ عالم مثال کی خبر ہو گی اور عالم شہادت کی خبر نہ ہو گی کیونکہ عالم مثال عالم شہادت سے اوسع ہے کیونکہ جو کچھ عالم شہادت میں ہے اس کا عالم مثال میں ہونا ضرور ہے اور جو کچھ عالم مثال میں ہے اس کا عالم شہادت میں ہونا ضرور نہیں جیسا کہ اس کو امام ربانی مجدد الف ثانی قدس سرہٗ نے اپنے بعض مکتوبات میں مفصلاً بیان فرمایا ہے، پس کفر فرعون بھی حق ہے اور ایمان فرعون بھی کیونکہ دونوں خبریں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہیں مگر فرق اتنا ہے کہ کفر فرعون عالم شہادت قطعی ہے اور اس کا منکر کافر ہے اور ایمان فرعون مثالی ظنی ہے، کیونکہ اس کی بنا ایک خبر واحد

ظنی پر ہے اور وہ یہ ہے من رانی فی المنام فقد رانی حقا فان الشیطان لا یتمثل بی پس اس کا منکر کافر نہ ہو گا بلکہ اس کو قطعًا فاسق کہا جاوے گا اھ کلامہ محصلا یہ محصل تھا زید کے کلام کا جس کو دیکھ کر خدا کی شان نظر آتی ہے اور بے ساختہ زبان سے نکلتا ہے سبحان الذی ھو قادر علی مسخ العقول خدا پناہ میں رکھے ایسے جاہلانہ غلو اور ایسی کج فہمی سے مسلمانو اول تو یہ زید کا کہنا غلط ہے کہ فصوص میں جتنے واقعات ہیں وہ اخبار عمانی عالم المثال ہیں، کیونکہ خواب گو عالم المثال سے تعلق رکھتا ہو مگر اس کے لئے یہ کب ضرور ہے کہ اس میں جو خبر دی جا رہی ہے وہ عالم مثال کی خبر ہو گیا عالم شہادت میں زید عالم مثال کی خبریں نہیں دے رہا ہے پس اگر عالم مثال میں عالم شہادت کی خبر دی جاوے تو کونسا استحالہ ہے اور جبکہ کوئی استحالہ نہیں اور فصوص میں اس کا دعوی نہیں کہ یہ عالم مثال کی خبریں ہیں تو زبردستی اور بلا دلیل ان کو عالم مثال کی خبریں کہنا سوائے مجنون کے اور کون ایسا کر سکتا ہے۔ یہ ہی توجیہ ہے کہ نہ کسی صوفی کو یہ تطبیق سوجھی اور نہ کسی عالم کو کیونکہ نہ کوئی اتنا جاہل تھا نہ کسی کو سوجھی۔ پھر اگر اس کو مان بھی لیا جاوے کہ واقع میں ایسا نہیں ہے تو وہ فتوحات مکیہ کا کیا جواب دے گا جس میں قرآن سے شیخ نے ایمان فرعون ثابت کیا ہے اور جس فرعون کے کفر کی خبر قرآن میں

ہے اسی کے کفر کا انکار کیا ہے چنانچہ انہوں نے فتوحات مکیہ باب ۱۶۷
میں الآن وقد عصیت قبل وکنت من المفسدین فالیوم
ننجیک ببدنک لتکون لمن خلفک آیۃ الخ کی اس طرح شرح
کی ہے کہ بجائے کفر فرعون کے ایمان فرعون ثابت ہو اور کہا ہے
ما فی الآیۃ ان باس الآخرۃ لا یرتفع وان ایمانہ لم یقبل
وانما فیہا ان باس الدنیا لا یرتفع عمن نزل بہ اذا آمن
فی حال نزولہ الا قوم یونس علیہ السلام نیز کہا ہے :-
فکان ابتداء الغرق عذابا فصار الموت فیہ شہادۃ
خالصۃ بریئۃ لم یتخللہا معصیۃ فقبض علی افضل عمل
وہو التلفظ بالایمان کل ذالک حتی لا یقنط احد من رحمۃ
اللہ والاعمال بخواتیمہا فلم یزل الایمان باللہ یجول فی
باطنہ وحال الطابع الالہی الذاتی فی الخلق بین الکبریاء
واللطائف الانسانیۃ فلم یدخلہا فط کبریاء اھ
نقلتہ من روح المعانی جلد ثالث ص۱۹۲ پس اگر فصوص اور
قرآن کے درمیان تعارض نہ رہا تو قرآن اور فتوحات مکیہ کے
درمیان تعارض ہو گیا، دیکھیں زید کی وقاد طبیعت اس تعارض کو
اٹھاتی ہے یا فتوحات مکیہ پر ایمان لا کر کفر فرعون عالم شہادت

کا انکار کرتی ہے اور زید کو کافر مسلم الکفر بناتی ہے یا شیخ اکبر کی
تکفیر کرتی ہے، صاحبو یہ ہوتے ہیں نافہمی اور غلو فی الاعتقاد کے نتائج
اور حقیقت یہ ہے کہ یا یہ شیخ کی کشفی غلطی ہے چنانچہ ان کے بہت
سے کشف مخالف اجماع اہل اسلام واقع ہوئے ہیں اور اہل ظاہر
تو اہل ظاہر خود ارباب باطن ان کا تخطیہ کرتے ہیں اور یا اس قسم کے
مضامین مدسوس ہیں اور ملاحدہ وزنادقہ نے ان کی کتابوں میں بھر دیئے ہیں
تاکہ لوگ دھوکہ کھا دیں اور گمراہ ہوں۔ یہ مسلک شیخ عبدالوہاب شعرانی
کا ہے الغرض فصوص کی حمایت جیسا کہ زید نے کی ہے بالکل غلط ہے اور
سنو زید نے تسلیم کیا ہے کہ یہ امر ممکن ہے کہ ایک شخص عالم مثال میں مومن
ہو اور عالم شہادت میں کافر ہو اور اس کے ساتھ یہ بھی کہا ہے جو چیز
عالم شہادت میں ہے اس کا عالم مثال میں ہونا ضرور ہے، پس ان دونوں
باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ عالم مثال میں فرعون کافر بھی ہو اور مومن بھی،
کیونکہ عالم شہادت میں فرعون کافر ہے پس اس کو عالم مثال میں
بھی کافر ہونا چاہیئے، ورنہ لازم آئے گا کہ بعض اشیا جو عالم شہادت
میں ہیں عالم مثال میں نہیں ہیں اور جب فرعون عالم مثال میں کافر
بھی ہوا اور مومن بھی تو عالم مثال میں اجتماع متقابلین لازم آگیا۔
دوسرا حال نیز سمجھ میں نہیں آتا کہ جب فرعون مثالی

مومن ہے اور فرعون شہودی کافر تو پھر ایک دوسرے کی مثال کیونکر ہوگیا کیا ایک مومن ایک کافر کی مثال کہا جا سکتا ہے نیز اگر کوئی دعویٰ کرے کہ مجھے کشف ہوا ہے کہ زید عالم مثال میں کافر ہے تو نہیں معلوم وہ اس کا کس طرح رد کرے گا اس کا کوئی تبع اس کی کس دلیل سے حمایت کریگا، پس زید کا دعویٰ تخالف بین العین والمثال بالایمان والکفر سراسر غلط اور باطل محض ہے اور یہ اختراع زید کی جودت طبع کا ہے جس کا منشا غلو فی الاعتقاد ہے۔ رہا واقعہ خواب کا سو اس کا جواب یہ ہے کہ جو خواب خلاف شریعت ہو بالکل غلط ہے اور جب یہ مضمون نص قرآنی کے خلاف ہے اور جو توجیہ مولف نے کی باطل ہے تو عبارت فصوص کا رد کرنا لازم ہے اور منکرین کو قطعی فاسق کہنا زید کی سراسر جرأت و بیباکی اور نادانی و جہل ہے، خدا بچاوے ایسے جہل اور غلو فی الاعتقاد سے۔ انتھی القدر الضروری من الکلام الذی ھو من فصل الخطاب۔ علی ذلک الجواب الذی ھو بعید عن الصواب من رسالۃ سبیل السداد لبعض اھل الوداد اخفر کہتا ہے کہ اگر کوئی خواب شریعت کے خلاف بھی نہ ہو تب بھی وہ حجت شرعیہ نہیں اور اس سے نہ کوئی اعتقاد ثابت ہوسکتا ہے نہ کوئی حکم کما ثبت فی محلہ خوب سمجھ لو۔

الاعتراب (۲۴۱)

قال الشیخ فی فص یونسی و اما اھل النار فمآلھم الی النعیم ولکن فی النار اذ لابد لصورۃ النار بعد انتہاء مدۃ العقاب ان تکون بردا وسلاما علی من فیہا وھذا النعیم ھو المحل الاقوم مقامٹا من)

(ترجمہ) شیخ نے فص یونسی میں کہا ہے کہ اہل نار کا مآل (اخیر میں) نعیم کی طرف ہوگا لیکن نار ہی میں (رہ کر) اس لئے کہ مدت عذاب کے ختم ہونے پر صورۃ نار کے لئے ضروری ہے کہ وہ خنک اور سلامتی ہو جاوے اپنے رہنے والوں پر اور یہی ان کی نعیم ہے (ف) وجہ اعتراض اس میں ظاہر ہے کہ نصوص قطعیہ سے تابید عذاب کفار کے لئے ثابت ہے اور یہ اس کے معارض ہے۔

الاقتراب (۲۴۲)

فی العقیدۃ الصغری للشیخ والتابید للمؤمنین فی النعیم المقیم والتابید للکافرین والمنافقین فی العذاب الالیم

(ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغری میں ہے کہ مومنین کے لئے نعیم مقیم میں تابید اور کافرین و منافقین کے عذاب الیم میں تابید حق ہے

حق دخطبہ ج ا ص ٦) قال
فی الباب العشرین حظ اهل
النار من النعیم عدم توقع
العذاب وحظهم من العذاب
فی حال عدم توقعه فلا امان
لهم لطریق الاخبار من
الله تعالیٰ لقوله لا یفتر
عنهم واطال فی ذلك ذکرین
علی الهامش ج ا ص ١٣) قال
فی باب الجنائز من الفتوحات
اعلم ان الاخبار الصحیحة
والاصول الصریحة تقتضی
بخروج قاتل نفسه من النار
وان السنن الواردة بتابید
الخلود خرج مخرج الزجر او
یحمل علی قاتل نفسه من الکفار
الی آخر ما قال واطال وقال

اور باب عشرین میں فرمایا کہ اہل
نار کا حصہ نعیم سے یہ ہو سکتا تھا
کہ ان کو عذاب (دائم) کی توقع نہ
ہوتی (تو اس کو سوچ کر کچھ تسلی
ہو سکتی تھی) اور ان کا حصہ عذاب
سے حالت عدم عذاب میں بھی
(اگر فرضاً ایسی حالت کا وقوع
بھی ہوتا) یہ تھا کہ عذاب کا اندیشہ
ہوتا (تو اس کو سوچ کر بھی کلفت
ہوتی اور اب تو عدم عذاب کی بھی
کوئی حالت نہیں بلکہ وقوع ہی
کی ہے جو اندیشہ سے بھی بڑھ کر
ہے تو اور بھی سخت عذاب ہوگا
اسی طرح ان کے لئے عدم توقع
عذاب دائم کی بھی کوئی صورت نہیں
جس سے گونہ تسلی ہوتی) تو اس
صورت میں ان کے لئے کوئی

الشعرانی بعد نقلہ قلت
وفی ھذا الکلام ومالعد لا
(وھو نحو ما سبق) ردعن
الشیخ وتکذیب لمن افتری
علیہ انہ یقول بخروج اھل النار
من الکفار واللہ اعلم (مبحث
خامس وخمسون ج ۲ ص ۱۱۶
وقال الشعرانی فان قلت
فھل لاھل النار حظ من
النعیم فی وقت من الاوقات
فالجواب کما قالہ الشیخ فی الباب
العشرین من الفتوحات
نعم لاھل النار حظ من
النعیم ولکن صورۃ نعیم
ھم نومھم وقوع العذاب
بھم کما ان حظھم من
شدۃ العذاب لو قعر لانہ

امان ہی نہیں (اور یہ عدم امان)
اس طریق سے ہے) کہ اللہ تعالی
نے اپنے اس قول میں (اس کی)
خبر دی ہے کہ یہ عذاب ان سے
سست (بھی) نہ کیا جاوے گا اور
اس میں کلام طویل فرمایا اور فتوحات
کے باب الجنائز میں لکھا ہے کہ
جاننا چاہیئے کہ اخبار صحیحہ اور اصول
صریحہ اس کو مقتضی ہیں کہ خودکشی
کرنے والا دوزخ سے نکلے گا اور
یہ کہ نص جو اس باب میں) تابید
خلود کی وارد ہوئی ہے وہ زجر
کے موقع میں واقع ہوئی ہے۔
یا اس خودکشی کرنے والے پر محمول
ہے جو کافر ہو ان کے قول) کے
آخر تک جس میں انہوں نے کلام
طویل کیا ہے، امام شعرانی نے اس

لا اماتۃ لھم بطریق الاجمال
عن اللہ تعالیٰ فلا یفتر
عنھم العذاب فلم یزالو
فی غشیۃ من العذاب
بعد غشیۃ وافاقۃ بعد
افاقۃ ففی حال الغشیۃ
یعذبون بالعذاب المتخیل وفی حال الافاقۃ
یعذبون بالعذاب المحسوس وکذا ابد الآبدین ودھر
الداھرین فعلم ان اشد
العذاب علی اھل النار ما
یقع فی نفوسھم من التوھمات
فانھم لا یتوھمون قط عذابا
اشد مما ھم فیہ الا کون
فی نفوسھم لو قتدر المبحث
الحادی والسبعون ج ۲
ص۱۸۱) وقال الشیخ) و
لیس عند اھل النار الذین

نقل کر کے کہا ہے کہ اس کلام میں
اور جو اس کے بعد ہے کہ وہ
بھی اسی قسم کا ہے، شیخ کی طرف
سے جواب ہے اور اس شخص کی تکذیب
ہے جس نے ان پر افترا کیا ہے کہ
وہ اس کے قائل ہیں کہ کفار دوزخ
سے خارج ہوں گے واللہ اعلم
اور شعرانی نے کہا ہے کہ اگر
تم کہو کہ کیا اہل نار کو بھی کسی وقت
نعیم سے کچھ حصہ ملے گا اس کا
جواب جیسا کہ شیخ نے فتوحات
کے باب عشرین میں کہا ہے یہ ہے
کہ ہاں اہل نار کے لئے نعیم سے
حظ ہونے کی ایک صورت ہے
لیکن وہ صورت نعیم کی در واقع
نہیں ہو گی کیونکہ وہ صورت)
یہ ہے کہ ان کو وقوع عذاب کا

هم اهلها لو هروا انما يكون
النوم فيها لعصاة الموحدين
فقط وهذا المقدار الذي
يتنعمون به في النار ويستريحون
قال وذلك من رحمة الله
بعصاة الموحدين قال فعلم
ان اهل النار الذين هم اهلها
لا ينامون لقوله تعالى لا يفتر
عنهم يعني العذاب وهم
فيه مبلسون ذكره في الباب
العشرين من الفتوحات قال
واذا نام عصاة الموحدين
يكون نعيمهم في منامهم بالرؤيا
الحسنة فيرى نفسه مثلاً
انه خرج من النار وصار
في فرح وسرور واكل وشرب
وجماع ثم اذا استيقظ لا يرى

خیال نہ ہو جیسا کہ ان کا حصہ شدت
عذاب سے یہ ہے کہ عذاب کا احتمال
ہو (اور احتمال بلکہ تیقن عذاب کا
متحقق اور عذاب کا خیال نہ ہونا
غیر متحقق پس کوئی صورت نعیم کی
واقع نہ ہوگی) اس لئے کہ ان کو
(کسی حال میں بھی) اماں نہیں
ہے اور یہ امر بطریق اخبار عن
اللہ معلوم ہوا تو عذاب ان سے
کبھی سست نہ ہوگا، پس وہ ہمیشہ
اس حال میں رہیں گے کہ عذاب سے
ان پر غشی پر غشی ہوگی اور افاقہ
کے بعد افاقہ ہوگا، سو حالت
غشی میں تو عذاب متخیل سے معذب
ہوں گے اور حالت افاقہ میں
عذاب محسوس سے معذب ہوں
گے اور اسی طرح ابدالآباد تک

شيئا كما يرى اهل الدنيا ذلك
في منامهم سواء قال ومنهم
والعياذ بالله من يرى نفسه في
منامه ذلك في بؤس وضر
وعقوبات وفراش من شوك
ونحو ذلك نسأل الله العافية
قلت فقد كذب والله وافترى
من نقل عن الشيخ محي الدين
انه كان يقول ان اهل
النار يتلذذون بدخولهم النار
وانهم لو اخرجوا منها تعذبوا
بذلك الخروج وان وجد نحو
ذلك في شيء من كتبه فهو
مدسوس عليه فاني مررت
على كتابه الفتوحات المكية فرأيته
مشحونا بالكلام على عذاب
اهل النار وهذا الكتاب من

اور وہ ہر غیر تمنا ہی تنگ ہوتا ہے
گا اس سے معلوم ہوا کہ سخت ترین
عذاب اہل نار پر وہ ہوگا جو ان کے
دلوں میں خیالات پیدا ہوں گے
پس وہ جب بھی ایسے عذاب کا
خیال کریں گے کہ ان کے موجود
عذاب سے اشد ہوگا وہ فوراً ان کی
ذات میں متحقق ہو جاوے گا اور شیخ
نے فرمایا ہے کہ اہل دوزخ کو جو
حقیقۃً اہل نار ہیں (یعنی کفار) نیند
نہ آوے گی۔ دوزخ میں نیند صرف
عصاۃ موحدین کو آوے گی اور
اس مقدار کے موافق وہ دوزخ
میں نعیم اور راحت پالیں گے اور
یہ حق تعالےٰ کی رحمت ہوگی۔
عصاۃ موحدین کے ساتھ پس
معلوم ہوا کہ حقیقی اہل نار (یعنی

اعظم کتبه واخرها بالیفا
ذکیوبت علی الهامش ج ۲
ص۲۳) قال الشعرانی بعد
مانقل بعض کلام الشیخ
علی صفة عذاب اهل النار
والمعتقد فکذب والله
وافتری من اشاع عن
الشیخ محی الدین ابن العربی
رحمه الله انه کان یقول
ان اهل النار الذین هم
اهلها یخرجون منها بعد
مدة تعذیبهم وکذلک
کذب من دس فی کتاب الفصوص
والفتوحات المکیة ان الشیخ
قایل بان اهل النار یتلذذون
بالنار وانهم لو اخرجوا منها
لاستغاثوا وطلبوا الرجوع الیها

کفار) کو نیند نہ آوے گی۔
بدلیل قول حق تعالیٰ کے وہ عذاب
ان سے سست نہ کیا جاوے گا۔
اور وہ اس میں نا امید پڑے رہیں
گے، اس کو فتوحات کے باب
بیس میں ذکر فرمایا ہے۔ شیخ نے
کہا ہے کہ جب عصاۃ موحدین
کو نیند آجاوے گی تو ان کی نعیم نیند
کی حالت میں اچھے خواب کا نظر
آنا ہوگا تو اپنے کو مثلاً اس
طرح دیکھے گا کہ وہ دوزخ سے
نکل گیا ہے اور فرح وسرور اور
خوردونوش اور وقائع میں مشغول
ہے پھر جب جاگ اٹھے گا تو
(ان چیزوں میں سے کچھ بھی نہ
دیکھے گا) جیسا اہل دنیا ان باتوں
کو خواب میں دیکھتے ہیں۔ برابر

كما رأيت ذلك في مصنفات
الكتابين وقد حذفت ذلك
من الفتوحات حال اختصاري
لها حتى ورد علي الشيخ شمس
الدين الشريف المدني فاخبرني
بالمقصود وسوا على الشيخ في كتبه
كثيرا من العقائد الزائغة
التي نقلت عن غير الشيخ
كما مرت الاشارة اليه في الخطبة
فان الشيخ من كمل العارفين
باجماع اهل الطريق وكان
جليس رسول الله صلى الله
صلى الله عليه وسلم على
الدوام فكيف يتكلم بما
يهدم شيئا من اركان
شريعته ويساوي بين دينه
وبين جميع الاديان الباطلة

یہی حالت ان کی ہو گی اور بعض
ان میں اللہ پناہ میں رکھے اپنے
کو خواب میں سختی اور مضرت اور
تکالیف اور پُرخار بستر اور اسی
قسم کی چیزوں میں دیکھیں گے میں
(یعنی شعرانی) کہتا ہوں پس واللہ
وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جس
نے شیخ سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ اس
کے قائل ہیں کہ اہل نار اپنے دخول نار
سے لذت حاصل کریں گے اور یہ کہ
اگر وہ اس سے نکال لیئے جاویں
تو اس نکلنے سے وہ تکلیف پاویں
گے اور اگر اس قسم کی کوئی بات
ان کی کسی کتاب میں پائی جاوے
تو وہ ان پر تھوپی گئی ہے، کیونکہ
میں نے ان کی پوری کتاب فتوحات
مکیہ پر نظر ڈالی ہے۔ میں نے اس

ويجعل اهل الدارين
سواء وهذا لا يعتقده في
الشيخ الا من عزل عقله
فاياك يا اخي ان تصدق
من يضيف شيئا من العقائد
المزلة الى الشيخ واحتم سمعك
وبصرك وقلبك وقد نصحتك
والسلام وقد رأيت في عقائد
الشيخ الوسطى ما نصه ونعتقد
ان اهل الجنة واهل النار
مخلدون في دارهما لا يخرج
احد منهم من دارها ابد
الابدين ودهر الداهرين
قال ومرادنا باهل النار
الذين هم اهلها من الكفار
المشركين والمنافقين والمعطلين
لا العصاة الموحدين فانهم يخرجون

کو عذاب اہل نار کے مضمون سے
بھرا ہوا دیکھا اور یہ کتاب ان
کی سب کتابوں میں عظیم
بھی ہے اور تالیفات میں آخری
بھی ہے۔ امام شعرانی نے
(ایک مقام پر) کیفیت
عذاب اہل نار کے متعلق
کچھ کلام نقل کر کے یہ
فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ
واللہ وہ شخص کاذب اور
مفتری ہے جس نے شیخ
سے یہ شائع کیا ہے کہ وہ
اس کے قائل ہیں کہ اہل نار
جو واقعی اہل نار ہیں۔ بعد مدت
تعذیب کے اس سے خارج
ہو جاویں گے اور اسی طرح
وہ بھی کاذب ہے جس نے فتوحات

من النار بالنصوص قال لان
النار كما لا تقبل بطبعها خلود
موحد فيها كذلك لا تقبل
بطبعها خروج اهلها منها
ابدا الا انها خلقت من غضب
السرمدي قال وهذا اعتقاد
الجماعة الى قيام الساعة انتهى
وفي لواقح الانوار التي جمعها
محمد بن سويدكين من
مجالس الشيخ وتقريراته اعلم
يا اخي ان جميع ما وجدته من
قولنا بخروج اهل النار منها
في سائر كتبنا وتقريراتنا
فمرادنا بهم عصاة الموحدين
انتهى وقد نبه على ذلك الحبر
الشيخ الكامل عبدالكريم الجيلي في
شرحه لباب الاسرار من الفتوحات

اور فتوحات میں یہ مضمون ٹھونس
دیا ہے کہ شیخ اس کے قائل ہیں
کہ اہل نار نار سے لذت لیں گے
اور یہ کہ وہ اگر اس سے خارج کر
دیئے جائیں تو فریاد کرنے لگیں اور
اسی کی طرف واپس آنے کی درخواست
کریں، جیسا میں نے یہ مضمون ان
دونوں کتابوں میں دیکھا اور میں
نے اس کو فتوحات میں سے اس
کو مختصر کرنے کے وقت حذف کر
دیا یہاں تک کہ میرے پاس
شیخ شمس الدین شریف مدنی آئے
اور مجھ کو خبر دی کہ لوگوں نے شیخ
پر ان کی کتابوں میں بہت سے
ایسے عقائد فاسدہ داخل کر دیئے
جو غیر شیخ سے منقول تھے یا جیسا
کہ اس کی طرف خطبہ میں بھی اشارہ

فقال ایاک والغلط فتفهم
من کلام الشیخ انہ یرید
بخروج اہل النار غیر الموحدین
من الکفار فان ذلک خطأ
انتہی وقد رجع بحمد اللہ تعالی
علی یدی جماعات کثیرة من
صوفیة الزمان الذین لا
غوص لہم فی الشریعة فی اعتقاد
خروج اہل النار الذین ہم
اہلہا تقلیدا لما اشیع من
الشیخ محی الدین وتابوا الی اللہ
تعالی بعد ان کانوا یتسادرون
بذلک فیما بینہم وللہ الحمد
رب العلمین (مبحث الحادی
لا یستوی اصحاب النار واصحاب
الجنة والسبعون ج ۲ ص ۱۸۲
و ص ۱۸۳)

گزر چکا ہے، اس لئے کہ شیخ
باجماع اہل طریق عارفین کاملین
سے ہیں اور علی الدوام رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے جلیس رہتے
تھے سو وہ ایسا کلام کیسے فرما سکتے
ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم کے جلیس رہتے تھے سو
وہ ایسا کلام کیسے فرما سکتے ہیں
جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
شریعت کے کسی رکن کا ہادم ہو اور
جس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے
دین میں اور جمیع ادیان باطلہ میں
تساوی ہو جاوے اور جو اہل جنت
و اہل نار کو مساوی درجہ میں کر دے
(جو مخالف ہے نص کے) شیخ
کے متعلق ایسا اعتقاد وہی شخص
کر سکتا ہے جس نے اپنے عقل کو معزول

کر دیا ہو، سوائے میرے بھائی اپنے آپ کو اس سے بچاؤ کہ ایسے شخص کی تصدیق کرنے لگو جو شیخ کی طرف کسی عقیدہ فاسدہ کو منسوب کرتا ہو اور اپنی چشم و گوش و قلب کو اس سے محفوظ رکھو، اور میں تم کو نصیحت کر چکا والسلام اور میں نے شیخ کے عقاید وسطی میں یہ دیکھا ہے کہ ہم اس کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اہل جنت و اہل نار اپنے اپنے مقام میں مخلد ہوں گے، کوئی اپنے مقام سے ابدالاباد اور دہر غیر متناہی تک نہ نکلے گا اور شیخ نے یہ بھی کہا ہے کہ مراد ہماری اہل نار سے وہ ہیں جو حقیقی اہل نار ہیں یعنی کفار و منافقین و معطلین نہ کہ عصاۃ موحدین کیونکہ وہ بحکم نصوص نار سے خارج ہوں گے، شیخ نے اس کی حکمت عقلیہ میں کہا ہے کہ یہ اس لئے ہے کہ نار بالطبع کسی موحد کے خلود کو قبول نہیں کرتی اور اسی طرح بالطبع اہل نار کے خروج کو کبھی کبھی قبول نہیں کرتی کیونکہ وہ نار غضب سرمدی سے پیدا کی گئی ہے، شیخ نے کہا ہے کہ یہی اعتقاد ہے جماعت کا اور لواقح الانوار میں ہے جس کو محمد بن سوید کین نے شیخ کے جلسوں سے اور تقریرات سے جمع کیا ہے کہ اے بھائی اس کو جانو کہ ہماری کتابوں میں اور تقریروں میں ہمارے جتنے اقوال اہل نار کے خروج من النار کے متعلق تم کو ملیں ان سے مراد ہماری عصاۃ موحدین ہیں اور اس پر شیخ کامل عبدالکریم جیلی نے بھی فتوحات کے باب الاسرار

کی شرح میں متنبہ کیا ہے اور کہا ہے کہ اپنے کو غلطی سے بچانا کبھی شیخ کے
کلام سے سمجھ جاؤ کہ ان کی مراد اہل نار غیر موحدین یعنی کفار کا خروج ہے
کیونکہ یہ سمجھنا خطا ہے ختم ہوا ان کا قول اور (شعرانی کہتے ہیں کہ) بحمد اللہ
میرے ہاتھ پر صوفیہ زمانہ میں سے جماعات کثیرہ نے جن کو شریعت میں
مہارت نہ تھی اس بارہ میں رجوع (الی الحق) کیا کہ ان کا اعتقاد اہل نار
بالمعنی الحقیقی (یعنی کفار) کے خروج کا محض اس قول کی تقلید کی بنا پر ہو
گیا تھا جو اس باب میں شیخ کی طرف سے مشہور ہو گیا ہے اور انہوں نے
اللہ تعالیٰ سے توبہ کی بعد اس کے کہ باہم اس کی سرگوشیاں کیا کرتے تھے
(غالباً علانیہ خوف حکومت اسلامیہ سے اس کی جرأت نہ کرتے
ہوں گے) والحمد للہ رب العالمین ف (۱)، شیخ کا قول مختلف
عنوانات سے شائع کیا گیا ہے، ایک یہ کہ وہ نار سے خارج ہو جاویں گے
ایک یہ کہ نار ہی میں رہیں گے مگر عذاب کا انقطاع ہو جاوے گا، مجموعہ
عبارات مذکورہ دونوں کے لئے نافی ہے اور نصوص قاطعہ سے یہی حق ہے
کہ کفار کو کبھی عذاب سے نجات نہ ہو گی باقی ان اقوال کا جواب جو کہ منشا
اعتراض ہیں، سو بعض نے کچھ تاویلیں کی ہیں جن کو الحل الاقوم میں لبسط
کے ساتھ مع عبارات قرائن تاویل لکھا گیا ہے مگر سب مخدوش ہیں
جیساکہ وہ خدشات بھی ان ہی کے ساتھ مذکور ہوئے ہیں اور لواقح

سے جو توجیہ ابھی مذکور ہوئی ہے وہ سب عبارتوں میں نہیں چل سکتی، اس لئے سب سے اسلم امام شعرانی کی رائے ہے کہ یہ قول مدسوس ہے، یہ تو شیخ کے قول کے متعلق تحقیق تھی بعض نے اس دعوے پر بزعم خود نصوص سے استدلال کیا ہے۔ میں نے رسالہ مسائل السلوک من کلام ملک الملوک[1] میں اس کو مع الجواب لکھا ہے، یہاں بھی نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے فی الروح ومن الناس من تمسک بعد الآیۃ انہ لایبقی فی النار احد ولم یقل بذلک فی الجنۃ دلوی مطلبہ ذاک بما اخرجہ ابن المنذر عن الحسن قال قال عمر لو لبث اھل النار فی النار کقدر رمل عالج لکان لھم یوم یخرجون فیہ وبما اخرج اسحٰق بن راھویہ عن ابی ھریرۃ قال سیاتی علی جھنم یوم لایبقی فیھا احد وقرأ واما الذین شقوا الآیۃ واخرج ابن المنذر وابو الشیخ عن ابراھیم قال ما فی القرآن آیۃ ارجی لاھل النار من ھذہ الآیۃ خالدین فیھا مادامت السمٰوات والارض الا ماشاء ربک قال وقال ابن مسعود لیاتین علیھا زمان تصفق فیہ ابوابھا واخرج ابن جریر عن

---

[1] یہ کتاب دفتر رسالہ النور تھانہ بھون سے طلب فرمائیے۔ قیمت ۳ روپے ۴ر ہے ۱۲۔ مدیر رسالۃ النور

الشعبی قال جہنم اسرع الدارین عمرانا واسرعھا خرابا۔ والروایات کلہا فی الدر المنثور ایضا لکن فیہ لفظ ابن مسعود تحقق ۱۲)
الی غیر ذلک من الآثار وقد نص ابن الجوزی علی وضع بعضہا کخبر عن عبداللہ بن عمرو بن العاص یاتی علی جہنم یوم ما فیہا من ابن آدم احد تصفق ابوابہا کانہا ابواب الموحدین و ادنی البعض لبعضہا و مر شیٔ من الکلام فی ذلک وانت تعلم ان خلود الکفار مما اجمع علیہ المسلمون ولا عبرۃ بالمخالف والقواطع اکثر من ان تحصٰی ولا یقاوم واحدا منہا کثیر من ہذہ الاخبار ولا دلیل فی الآیۃ علی ما یقولہ المخالف لما علمتہ من الوجوہ فیہا اھ + قلت وفسرت فی بیان القرآن قولہ تعالی الا ما شاء ربک بقولی ہاں اگر خدا ہی کو نکالنا منظور ہو تو دوسری بات ہے وعلقت علیہ بقولی وھذا اسند ی ارجح الوجوہ وابعدھا من التکلف ویتایّد بالخبر المرفوع فی الدر المنثور اھ و ذلک الخبر المرفوع لفظہ واخرج ابن مردویہ عن جابرؓ قال قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاما الذین شقوا الی قولہ الا ما شاء ربک قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان شاء اللہ ان یخرج اناسا من الذین شقوا من النار فیدخلھم

الجنة فعل انه قلت ولم یمنع کون الاستثناء للتعلیق لا للتحقیق کما فی الدر المنثور اخرج البیہقی فی البعث والنشور عن ابی عباس فی قوله الا ما شاء ربک قال فقد شاء ربک ان یخلد ھٰؤلاء فی النار وان یخلد ھٰؤلاء فی الجنة ھ (۲) یہ تو مستحقین نار کے خلود و عدم خلود کی تحقیق تھی والخلود ھو المصحح اور بعض فرقوں کے دخول و عدم دخول یا بعنوان دیگر ان کے استحقاق و عدم استحقاق کے متعلق کلام بھی حکماً اس کی ساتھ ملحق ہونے کے سبب قابل نقل ہے والدخول ھو المرجح اس کے لیے بیان القرآن کی ضروری عبارت نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں وھی ھذا البتہ جو شخص طلب حق میں اپنی کوشش خرچ کر چکے اور پھر بھی اس کی نظر مطلوب صحیح تک نہ پہنچے اس کی نسبت روح المعانی میں ہے ومذھب البعض انه معذور و لم یفرقوا بین من لا عقل له اصلا ومن له عقل لم یدرک به الحق بعد ان لم یدع فی القوس منزعًا الخ قلت وکذا من لم یخطر فی باله تردد واحتمال النقیض وقلت ولبسط القول فی المسئلة المغزالی فی التفرقة بین الاسلام والزندقة وقلت والاسلم فی امثال ذلک تفویضه الی الله تعالی وھو اعلم العالمین

واحکم الحاکمین (تفسیر سورہ اعراف آیت ولحیبون انہم مہتدون)

(۲۵) الاغراب مع الاقراب

قال (الشیخ) وهكذا رايتها فی کشفی ونزلت فیها خمس درکات (المجتہ الحادی والسبعون ج ۲ ص۱۶۳) وقال الشیخ محی الدین ولقد سالت الله تعالی ان یطلعنی علی جہنم واهلها فاطلعنی علی ذلك فعرفتها و عرفت مکانها ولعد اسطر قال ولما اطلعنی الله تعالی علیها رايت من درکات النار من حیث کونها دارا ما شاء الله ان یطلعنی ورایت فیها موضعا یسمی المظلمة نزلت

(ترجمہ) شیخ نے کہا کہ میں نے جہنم کو اسی طرح اپنے کشف میں دیکھا اور میں اس میں پانچ درجہ تک اتر گیا اور شیخ نے کہا کہ میں نے حق تعالیٰ سے دعا کی کہ مجھکو جہنم اور اہل جہنم پر مطلع فرمادے سو اس نے مجھ کو اس پر مطلع کر دیا اور میں نے اس کو پہچانا اور اس کے مکان کو پہچانا اور چند سطروں کے بعد یہ ہے کہ مجھ کو اللہ تعالیٰ نے اس پر مطلع کیا اور میں نے دوزخ کے درجات کو اس کے مسکن ہونے کے اعتبار سے

فیہ ما شاء اللہ ان انزل الی آخر ما قال انتہی قلت ھکذا قال الشیخ رحمہ اللہ ولکن قال علماء الشریعۃ من قال دخلت الجنۃ کفر وقیاسہ ان یکون الحکم کذلک فی دخول النار فلیتأمل ویجاد ولعل قولہ نزلت ای اطلعت کشفا کما یفسرہ ما تقدم واللہ اعلم (مبحث مذکور ص۱۲)

اس قدر دیکھا جتنا اللہ تعالیٰ کو اس پر مجھ کو مطلع کرنا منظور تھا اور میں نے اس میں ایک موضع دیکھا جو مظلمہ کہلاتا تھا میں اس میں اتر گیا جتنا اللہ تعالیٰ کو میرا اترنا منظور تھا آخر تک کہتے چلے گئے، ان کا قول ختم ہوا، امام شعرانی کہتے ہیں کہ شیخ نے اس طرح کہا ہے لیکن علمائے شریعت نے فرمایا ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ میں جنت میں داخل ہوا ہوں تو وہ کافر ہو جاتا ہے اور اس کا قیاس یہ ہے کہ دخول نار کا بھی یہی حکم ہو (کہ جو شخص دخول نار کا دعوی کرے وہ بھی کافر کہا جاوے) تو اس میں تامل کر لیا جاوے اور اس کو منقح کر لیا جاوے اور (آگے جواب دیتے ہیں کہ) غالباً ان کا یہ فرمانا کہ میں اس میں اترا یہ ہو کہ میں اس پر کشف سے مطلع ہو گیا جیسا کہ ان کا قول گزشتہ (جس میں رائیہانی کشفی مصرح ہے) اس کی تفسیر کر رہا ہے، واللہ اعلم۔

ف (۱) تقریر شبہ اور تقریر جواب ظاہر ہے اور دعویٰ کشف کا کسی نص کے مزاحم نہیں لہٰذا اس پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا اور گو دوسری جگہ اس کی تصریح نہیں لیکن ایک جگہ کی تصریح اس تفسیر کا کافی قرینہ ہے بلکہ اگر ایک جگہ بھی اس کشف کی تصریح نہ ہوتی تب بھی قائل کی حالت صدق و دیانت اس حمل کے لئے کافی قرینہ تھا، جیسے علماء نے تصریح کی ہے کہ انبت الربیع البقل کا قائل اگر دہری ہو تو اسناد کو حقیقی کہا جاوے گا اور اگر مومن ہو تو اسناد کو مجازی کہا جاوے گا، چنانچہ اہل کشف کے کلام میں بھی بعض مقام پر تصریح کشف کی نہیں ہوتی مگر واقعہ ایسا ہوتا ہے کہ اگر کشف پر محمول نہ کیا جاوے تو کذب لازم آتا ہے اور قائل کی حالت مانع ہوتی ہے کذب سے اس لئے اس کو کشف ہی پر محمول کرنا قواعد شرعیہ و عقلیہ سے ضروری ہوگا، جیسا معاملات میں علماء نے عاقل بالغ مسلم کے معاملہ کی تصحیح کو حتی الامکان ضروری فرمایا ہے، خوب سمجھ لو خود امام شعرانی نے جنہوں نے یہ شبہ نقل کر کے یہی جواب دیا ہے، دو واقعے دوسرے بزرگوں کے جن کے وقوع حسی میں دلائل صحیحہ سے نہایت استبعاد و اشکال ہے بلا نکیر نقل کئے ہیں جن پر ایسا ہی شبہ ہو سکتا ہے اور وہاں کشف کی بھی تصریح نہیں مگر راویوں کی حالت کی خصوصیت

سے کشف پر محمول کر کے ان کی صیانت عن الکذب ضروری ہوگی ورنہ امام شعرانی پر یہ سوال ہوگا کہ واقعات کو جس پر محمول کرنے سے دونوں جگہ مانع موجود مگر ایک جگہ تجبر فرمایا دوسری جگہ نہیں فرمایا خوب سمجھ لو وہ دو واقعے یہ ہیں فهناك يترقب خروج المهدى عليه السلام الى قوله هكذا اخبرنى الشيخ حسن العراقى المدفون فوق كوم الريش المطل على بركة الرطلى بمصر المحروسة على الامام المهدى حين اجتمع به ووافقه على ذلك شيخنا سيدى على الخواص رحمهما الله تعالى اور اس عبارت کے بعد شیخ محی الدین رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت اسی باب میں نقل کی ہے لابد من خروج المهدى عليه السلام لكن لا يخرج حتى تمتلئ الارض جوراً وظلما فيملأها قسطا وعدلا ولو لم يكن من الدنيا الا يوم واحد طول الله تعالى ذلك اليوم حتى يلى ذلك الخليفة الخ (مبحث خامس وستون ج ۲ ص ۱۴۳) اور عبارت سابقہ میں امام مہدی کے متعلق بعض ایسے واقعات کا اثبات ہے جو شیخ محی الدین رحمہ اللہ کے زمانہ سے مقدم ہیں اور عبارت لاحقہ میں ان سے تعرض نہیں۔ باوجودیکہ مقام تعرض کا تھا تو بقاعدہ السکوت فی معرض البیان، بیان عبارت لاحقہ میں ان کی نفی ہے تو اس

تعارض کا رفع اسی طرح سہل ہے کہ عبارت سابقہ کے اُن واقعات کو کشف پر محمول کیا جاوے کہ واقعات مستقبلہ زمانہ حاضرہ میں متمثل ہو کر مکشوف ہو گئے۔ اور اُن واقعات مستقبلہ کے بعض مقدمات کی ابتدا فی الزمان الخاص (وھو سنۃ خمس و خمسین و مائتین) کو ولادت سے تعبیر فرما دیا۔ جیسا مجدد صاحب رح نے مکتوب پنجاہ و ہشتم جلد ثانی میں تعداد وادم کی یہی توجیہ فرمائی ہے۔ بقولہ آدم چوں بر صفت جامعیت مخلوق گشتہ است و در حقیقت خود لطائف و اوصاف بسیار دارد و پیش از وجود او بقرون متطاولہ در ہر وقتے از اوقات صفتے یا لطیفہ از لطائف او یا بجاد خداوندی جل سلطانہ در عالم مثال موجود گشتہ است و بصورت آدم ظاہر شدہ مسمی باسم او گشتہ الخ اور اجتماع بھی کشفی طور سے ہو گو لفظ کشف مصرح نہیں اور دوسرا واقعہ یہ ہے۔ واخبرنی الشیخ عبد القادر الدشطوطی رحمہ اللہ ان لسیدی ابراھیم المتبولی کل سنۃ سماطا یمدہ فوق ھذا السد رای سد یاجوج) فیحضرہ جمیع الاولیاء والصحابۃ الاحیاء والاموات قال فقد حضرت معہ مرات الخ۔

(بحث مذکور ص۱۲۷)

یہاں جماعت ناظرین یعنی حضرات صحابہ زمانہ حاضرہ میں متمثل ہو کر مکشوف ہو گئے گو اس کے وقوع کو بلفظ کشف تعبیر نہیں کیا اور اس توجیہ کی ضرورت بزرگوں ہی کے کلام کے ساتھ خاص نہیں۔ بعض احادیث میں بھی رفع اشکالات کے لئے اس کے اختیار کرنے کی ضرورت ہو گی۔ اس مقام پر بطور مثال کے دو حدیثیں ذکر کرتا ہوں۔

حدیث اول۔ عن انس بن مالك فی حدیث طویل فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم ار کالیوم فی الخیر والشر صورت لی الجنۃ فرأیتھا دون ھذا الحائط رواہ مسلم فی باب توقیرہ صلی اللہ علیہ وسلم (ج ۲) قلت ولفظ صورت ظاھرۃ ما نقلہ فی زھر الربی من قول ابن حجر عن بعضھم انہ حملہ علی انھا مثلت لہ فی الحائط کما تنطبع الصورۃ فی المرأۃ فرأی جمیع ما فیھا اھ قلت وکان ھذا التصویر فی صلوۃ الکسوف مرۃ من القوۃ بحیث ظھر فیہ بعض آثار الحقیقۃ کما نص فی الحدیث من تعلیلہ صلی اللہ علیہ وسلم لتقدمہ بارادۃ اخذ القطف وتاخرہ برؤیۃ حطم جھنم بعضھا بعضا رواہ النسائی وغیرہ فی صلوۃ الکسوف حدیث ثانی عن فاطمۃ بنت قیس عن

خطبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قصۃ تمیم الداری وبقاء الدجال وتقریرہ صلی اللہ علیہ وسلم لہا رواہ مسلم فی قصۃ الجساسۃ (ح ۲) قلت ولا یخفی ما فی ھذا الحدیث من استبعاد طول عمر الدجال عادۃ وھو ظاھر وشرعا وھو اخبارہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عدم بقاء من فی الارض الی مائۃ سنۃ والتخصیص خلاف الاصل ودفعہ استاذی مولانا محمد یعقوب رحمہ اللہ تعالی علام الغیوب بان ما راٰہ تمیم کان نوعا من الکشف انکشفت لہ صورۃ المثالیۃ ولا یشترط الایمان لکشف ؕ

حدیث اوّل میں واقعہ آخرت کا کشوف ہوا۔ اور حدیث ثانی میں مستقبل کا واقعہ حال میں منکشوف ہو گیا۔ ف (۲) اور اگر شعرانی کے ان دو منقول واقعوں کی اس توجیہ کو کوئی تکلیف سمجھے تو سہل جواب یہ ہے۔ کہ اُن کو مدسوس کہا جاوے خصوص واقعہ اولی کو کہ کسی شیعی کے دسیسہ کو محتمل ہے چنانچہ امام شعرانی نے اپنی کتاب بحر مورود میں ایسے وساوس داخل کیے جانے کا واقعہ لیواقیت کے خطبہ میں نقل کیا ہے اور ایک مقام مدسوس اُن کی کتاب طبقات کبریٰ میں اسی وقت نظر سے گذرا جس پر وقوع فی الغلط سے بچانے کیلئے تنبیہ ضروری ہوگی۔

وھو ھذا و کان (علی بن محمد وفا) یقول ان علی بن ابی طالبؓ رفع کما رُفع عیسیٰ علیہ السلام وسینزل کما ینزل عیسیٰ علیہ السلام قلت (ای الشعرانی) وبذلک قال سیدی علی الخواص رضؓ فسمعتہ یقول ان نوحا علیہ السلام القیٰ من السفینۃ لوحا علی اسم علی بن ابی طالبؓ یرفع علیہ الی السماء فلم یزل محفوظاً فی صیانۃ القدرۃ حتی رفع علی بن طالب رضؓ فا اللہ تعالیٰ اعلم بذلک۔

(ج ۲ صـ۳۹)

الفاظ کی بندش بتلا رہی ہے۔ کہ کسی غالی شیعی قایل رجعت کا دسیسہ ہے ورنہ کجا شعرانی اور علی خواص اور کجا عقیدۂ مخالفۂ اجماع سبحانک ھذا بہتان عظیم واللہ اعلم شکر حق الحمد للہ اس مقام پر وہ تین متفرق مسئلے بھی جو ذات وصفات و مباحث نبوۃ کے بعد موعود و مقصود تھے۔ ختم ہوئے اور اس کے ساتھ ہی مقاصد رسالہ بھی ختم ہوئے اب صرف خاتمہ باقی ہے۔ وللہ الحمد اولاً و اخراً و باطناً و ظاھراً۔

خاتمہ

حسب اقتضائے تحقیقات رسالہ ہذا میرا مسلک حضرت شیخ قدس اللہ سرہ کے باب میں یہ ہے کہ بنا بر شہادت جم غفیر اکابر امت کے جسکی حجیت حدیث انتم شہداء اللہ فی الارض سے ثابت ہے شیخ کی مقبولیت و ولایت کا عقیدہ کامل رکھتا ہوں۔ اور شیخ کے اکثر علوم جو کہ از قبیل اسرار ہیں اور میرے فہم سے خارج ہیں۔ عقلاً نہ اُن کے اثبات کا حکم کرتا ہوں۔ بامتثال آیت ولا تقف ما لیس لک بہ علم اور نہ اُن کی نفی کا بانکار آیت بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمہ اور بلا ضرورت شرعیہ اُن کی اشاعت و اشتغال کو مضر سمجھتا ہوں۔ بحکم آیت واما الذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ۔ اور طبعاً اُنکے اقوال کیطرف توجہ کرنے سے قلب میں اطمینان نہیں پاتا ہوں۔ اس لئے مطابق حدیث دع ما یریبک الی ما لا یریبک ان کا استحضار نہیں کرتا اور جن علماء نے حفاظت شریعت کیلئے حدود شرعیہ کے اندر رہکر اقوال شیخ بلکہ شیخ پر بھی نکیر کیا ہے۔ اُن کو حسب آیت لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا و حدیث انما الاعمال بالنیات معذور جانتا ہوں اور اس مجموعی مسلک میں اپنے کو

حضرت مجدد الف ثانی رحمتہ اللہ علیہ کی ساتھ متوافق دیکھتا ہوں۔ جیسا
اُن کے بعض مکتوبات سے ظاہر ہے جن کے کچھ جملے اسی خاتمہ میں منقول
بھی ہونگے۔ البتہ مجدد صاحب میں یہ امر مزید ہے۔ کہ وہ اُن کے
اقوال پر کلام بھی کرتے ہیں۔ جو بوجہ ان کے محقق و صاحب کشف
ہونے کے ان کا حق ہے۔ اور ہم یہ منصب نہیں رکھتے۔ بقول
عارف رومی رح کے ؎

آرزو میخواہ لیک اندازہ خواہ ۔۔۔ بر نتابد کوہ را یک برگ کاہ

اللھم لا یتبین شئ من الامر + بحیث ینشرح فیہ
الصدر + وینکشف عنہ الغطاء + وینقشع عنہ الغشاء + لا
سیما فی الاجتہادیات والاستدلالیات التی لا یلتبس فیہا الصواب
بالخطاء + ویفیض فیہا علینا المنحۃ
والعطاء +

چنانچہ اس مقام پر مجدد صاحب کے مکتوبات کے بعض جملے جن سے
وہ دونوں جزو جنہیں مجدد صاحب سے مشارکت ہے۔ اولاً اور وحدۃ
الوجود والا وہ مکتوب جسکا ذکر مع وجہ دلالت اس مکتوب کے مقصود
خاتمہ یعنی عنوانات انتخاب کے تمہید میں ہو چکا ہے۔ ثانیاً نقل کرتا ہوں۔
اور وہ تیسرا جزو جو صرف مجدد صاحب کا حق ہے کلیاً اُن مذکورہ جملوں

سے اور جزئیاً اُن عبارات سے ثابت ہے جو تمہید مذکور الخفا میں مذکور ہوئے ہیں۔

قولہ ۲۲ ۔ شیخ محی الدین بن العربی قدس سرہٗ اگر این فرق را ملاحظہ میفرمود کہ این فقیر بآں مہتد گشتہ ہرگز عجز معرفت را بجہل یاد نمیکرد و آں را عدم علم نمی شمرد الیٰ **قولہ** و نزد فقیر بلکہ تواں گفت فی الحقیقۃ این علوم کہ شیخ گفتہ است بمراتب پایاں تر از اں عجز است۔

و **قولہ** ، عجب معاملہ است شیخ باین گفت و گو باین شطح خلاف جو از از مقبولاں بنظر می در آید و در اعداد اولیا مشاہدہ گردد سہ باکریجاں کارہا دشوار نیست + آرے گاہے بود کہ بدعائے بریخنید و گاہے بود کہ بدشنامے خندند و رد کنندہ شیخ در خطر است و قبول کنندہ او با سخناں او نیز در خطر + شیخ را قبول باید کرد + و سخناں خلافی او را قبول بناید کرد + این است طریق وسط در قبول و عدم قبول شیخ کہ اختیار این فقیر است (مکتوب ہفتاد و ہفتم جلد ثالث صـ ۱۲۳) **و قولہ** عجائب کارہا است شیخ محی الدین از مقبولان در نظر در می آید و اکثر علومِ او کہ مخالف آرائے اہل حق اند خطا و ناصواب ظاہر میشود ماناکہ بخطائے کشفی معذور داشتہ اند و در رنگ خطائے اجتہادی اند ملامت مرفوع ساختہ این اعتقاد خاص است این فقیر را در

بارہ شیخ محی الدین کہ او را از مقبولان میداند و علوم مخالفہ او را خطاء و مضر می بیند جمعے ہستند ازیں طائفہ کہ ہم شیخ را طعن و ملامت میکنند و ہم علوم او را تخطیہ می نمایند و جمعے دیگر ازیں طائفہ تقلید شیخ را اختیار کردہ جمیع علوم او را صواب میدانند و بدلائل و شواہد حقیقت ایں علوم را اثبات می نمایند و شک نیست کہ ایں ہر دو فریق راہ افراط و تفریط اختیار کردہ اند و از توسط حال دور ماندہ شیخ را کہ از اولیاء مقبولان ست بواسطہ خطائے کشفی چگونہ رد کردہ شود و علوم او را کہ از صواب دور اند و مخالف آرائے اہل حق اند چگونہ بتقلید قبول تواں کرد فالحق ھو التوسط الذی وفقنی اللہ سبحانہ و کرمہ (جلد اول مکتوب دو صد و شصت و ششم ص ۳۱۶) مکتوب اول جلد دوم

متضمن تحقیق وحدۃ الوجود

مخدوما معلوم شریف است کہ وجود مبدأ ہر خیر و کمال است و عدم منشا ہر نقص و شرارت پس وجود مر واجب را ثابت باشد جل سلطانہ و عدم نصیب ممکن بود تا ہمہ خیر و کمال عاید باو باشد و ہمہ شر و نقص راجع باین پس ممکن را وجود ثابت کردن و خیر و کمال را راجع باو داشتن فی الحقیقت شریک کردن است او را در ملک و ملک حق جل سلطانہ و ہمچنیں ممکن را عین واجب گفتن تعالے شانہ و صفات و افعال او را عین صفات

و افعال او تعالیٰ ساختن سوء ادب است و الحاد است در اسماء
و صفات او تعالیٰ ۔ کناس خسیس را کہ بنقص و خبث ذاتی متسم است
چہ مجال کہ خود را عین سلطان عظیم الشان کہ منشاء خیرات و کمالات است
تصور نماید و صفات و افعال ذمیمہ خود را عین صفات و افعال جمیلہ
او توہم کند علماء ظواہر ممکن را وجود ثابت کردہ اند و وجود واجب تعالیٰ
و وجود ممکن را از افراد مطلق وجود داشتہ غایت مافی الباب بنابر
قضیہ تشکیک وجود واجب را تعالیٰ اولیٰ و اقدم گفتہ اند این معنی
موجب تشریک ممکن ست بواجب تعالیٰ در کمالات و فضائل کہ از وجود
ناشی گشتہ اند ۔ تعالیٰ اللہ عن ذلک علوا کبیرا، در
حدیث قدسی آمدہ الکبریاء ردائی و العظمۃ ازاری ، اگر
علماء ظواہر ازین دقیقہ آگاہ میگشتند ہرگز ممکن را وجود ثابت نمی کردند
و خیر و کمال کہ مخصوص بآں حضرت است جل و علیٰ باعتبار اختصاص
وجود ممکن را اثبات نمی نمودند ۔ ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا
او اخطانا ، اکثر صوفیہ علی الخصوص متاخران ایشاں ممکن را
عین واجب تعالیٰ دانستہ اند و صفات و افعال آں را عین صفات
و افعال او تعالیٰ انگاشتہ میگویند ۔

همسایه و همنشین و همره همه اوست — در دلق گدا و اطلس شه همه اوست
در انجمن فرق و نهان خانه جمع — بالله همه اوست ثم بالله همه اوست

این بزرگواران هرچند از تشریک وجود تنزه نموده اند و از تثنیت گریخته اما غیر وجود را وجود یافته اند و نقائص را کمالات گفته می گویند در هیچ چیز شرارت و نقص ذاتی نیست اگر هست نسبی و اضافی است سم قاتل نسبت بانسان شرارت دارد که مزیل حیات اوست و نسبت بحیوانے که دران سم مخلوق است آب حیات است و تریاق نافع مقتدائی اینان درین امر کشف و شهود است هر قدر که ظاهر ساخته اند دریافته اند۔ اللهم ارنا حقائق الاشیاء کما هی، درین باب انچه بر فقیر ظاهر ساخته اند بتفصیل وا می نماید اول مذهب شیخ محی الدین ابن العربی که امام و مقتدای متاخران صوفیه است درین مسئله بیان میکند بعد ازاں انچه مکشوف گشته است در تحریر می آرد تا فرق درمیان دو مذهب بروجه اتم حاصل گردد و از وقت یکے بدیگرے خلط نشود شیخ محی الدین عربی و تابعان او می فرمایند که اسما و صفات واجب جل و علی عین ذات واجب اند تعالی و تقدس همچنیں عین یک دیگر اند مثلاً علم و قدرت چنانچه عین ذات اند تعالی عین یک دیگر اند، نیز پس دراں موطن نه هیچ اسم و رسم تعدد و تکثر نباشد و تمایز و تباین

نہ بود غایت مافی الباب آں اسماء وصفات وشیون واعتبارات در حضرت عالم تمایز وتباین پیدا کردہ اند اجمالاً وتفصیلاً اگر تمیز اجمالی است معبر بہ تعین اول است واگر تفصیلی است مسمّٰی بہ تعین ثانی تعین اول را وحدت می نامند وآنرا حقیقت محمدی می دانند وتعین ثانی را واحدیت می گویند وحقائق سائر ممکنات می انگارند وایں حقائق ممکنات را اعیان ثابتہ می دانند ایں دو تعین علمی کہ وحدت وواحدیت اند در مرتبہ وجوب اثبات می نمایند می گویند ایں اعیان بوئے از وجود خارجی نیافتہ اند ودر خارج غیر از احدیت مجردہ ہیچ موجودے نیست وایں کثرت کہ در خارج می نماید عکس آں اعیان ثابتہ است کہ در مرأت ظاہر وجود کہ جز او در خارج موجودے نیست منعکس گشتہ است وجود تخیلی پیدا کردہ در رنگ آنکہ در مرأت صورت شخص منعکس گردد وجود تخیلی در مرأت پیدا کند ایں عکس را وجودے جز در تخیل ثابت نیست، ودر مرأت رنگے حلول نہ کردہ است ودر رُوئے آں مرأت چیزے منتقش نہ گشتہ اگر انتقاش است در تخیل است کہ درو ری مرأت متوہم شدہ ایں متخیل ومتوہم چوں صنع خداوندی است جل سلطانہ کہ اتقان تمام دارد برفع وہم وتخیل مرتفع نہ گردد وثواب وعذاب ابدی براں مترتب باشد ایں کثرتے کہ در خارج نمودے پیدا کردہ است، لیستہم

منقسم است، قسم اول تعین روحی است و قسم دوم تعین مثالی و
قسم سیوم تعین جسدی که به شهادت تعلق دارد این سه تعین را تعینات
خارجیه میگویند و در مرتبہ امکان اثبات می نمایند تنزلات خمسه عبارت
ازیں تعینات پنجگانه است و این تنزلات خمسه را حضرات خمس نیز گویند
چوں علم خارج غیر از ذات واجب تعالی و غیر از اسماء و صفات واجبی
جل سلطانہا که عین ذات اللہ تعالی و تقدس نزد ایشاں ثابت نه شده
است و صورت علمیه را عین این صورت دانسته اند نه شبح و مثالِ
آں و ہمچنیں صورت منعکسه اعیان ثابته را که در مرأت ظاہر وجود
نموده پیدا کرده است عین آں اعیان را تصور کرده اند نه شبه
آں ناچار حکم با تحاد نموده اند و ہمه اوست گفته این است بیان
مذہب شیخ محی الدین ابن العربی در مسئله وحدت الوجود بوجه
اجمال ہمیں علوم اند و امثال ایں علوم که شیخ آنہا را مخصوص بخاتم الولایت
می داند و می گوید که خاتم النبوت ایں علوم را از خاتم الولایت اخذ می
نماید و شراح فصوص در توجیه آں تکلفات می نماید بالجمله پیش از
شیخ ہیچ یکے ازیں طائفه بایں علوم و اسرار زبان نکشاده است و
ایں حدیث را بریں نہج بیان نه نموده ہرچند سخنان توحید و اتحاد
در غلبات سکر از ایشاں بظہور آمده اند و انا الحق و سبحانی گفته اند

اما وجه اتحاد را معلوم نه ساخته اند و منشأ توحید را در نیافته پس
تشنیع بر ہمان متقدمان این طائفه آمده وجہت متاخرین ایشان گشته
مع ذلک دقائق کثیره درین مسئله مختفی مانده است و اسرار غامضه
درین باب بر منصۂ ظهور نیامده که فقیر باظهار آن توفیق یافته است
و به تحریر ملتزم گشته والله یقول الحق وهو یهدی السبیل،
مخدوما صفات ثمانیه واجب الوجود تعالی وتقدس که نزد اہل حق
شکر الله تعالی سعیهم در خارج موجود اند ناچار در خارج از ذات
تعالی وتقدس متمیز باشند به تمیزے که از قسم بے چونی وبیچگونی بود و
ہمچنیں این صفات از یک دیگر متمیز به تمیز بیچونی باشند تمیزے بیچونی در
مرتبه حضرت ذات تعالی وتقدس نیز ثابت است لانه الواسع
بالوسع المجهول الکیفیة وتمیزے که فراخور فهم وادراک ما باشد
از آنجناب قدس مسلوب است چه تبعض وتجزی دران متصور نیست
تحلیل وترکیب را در آنحضرت جل سلطانه بار نه وحالیت ومحلیت
را گنجائش نه بالجمله آنچه از صفات واعراض ممکن است از آنجناب
قدس مسلوب است لیس کمثله شیء لا فی الذات ولا فی
الصفات ولا فی الافعال با وجود این تمیزے بیچونی در وسعت بے
کیفی اسما وصفات واجبی جل سلطانه در خانه علم نیز تفصیل وتمیز پیدا

کردہ اند و منعکس گشتہ و ہر اسم و صفت متمیزہ را مقابلے است در مرتبۂ عدم و نقیضے است دراں موطن مثلاً صفت علم را در مرتبہ عدم مقابلے است و نقیضے کہ عدم علم باشد کہ معبر بجہل است و صفت قدرت را مقابلے است عجز کہ عدم قدرت باشد و آں عدمات متقابلہ نیز در علم واجبی جل شانہ تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند و مرایائے اسماء و صفات متقابلہ خود گشتہ و مجالی ظہور عکوس آنہا شدہ نزد فقیر آں عدمات با آں عکوس اسماء و صفات حقائق ممکنات اند غایت مافی الباب آں عدمات در رنگ اصل و مواد آں ماہیات اند و آں عکوس ہمچوں صور حالہ در آں مواد پس حقائق ممکنات نزد شیخ محی الدین ہماں اسماء و صفات متمیزہ اند در مرتبہ علم و نزد فقیر حقائق ممکنات عدمات اند کہ نقائض اسماء و صفات اند با عکوس اسماء و صفات کہ در مرایائے آں عدمات در خانہ علم ظاہر گشتہ و با یکدیگر ممتزج شدہ و فاعل مختار جل سلطانہ ہر گاہ خواست کہ ماہیتے را ازاں ماہیات ممتزجہ بوجود ظلی کہ پرتو است از حضرت وجود بریں منصف گردانیدہ موجود خارجی ساختہ بالجملہ پرتوے از حضرت وجود بریں ماہیت ممتزجہ انداختہ مبدأ آثار خارجیہ گردانید پس وجود ممکن در علم و در خارج در رنگ سائر صفات او پرتوے است، از حضرت وجود و از کمالات تابعہ او مثلاً علم ممکن پرتوے است از علم واجب تعالیٰ و تقدس و ظلی است ازاں کہ در مقابل خود منعکس گشتہ است

و قدرت ممکن نیز ظلی است که در عجز که مقابل اوست منعکس شده و همچنین وجود ممکن ظلی است از حضرت وجود که مرأت عدم که مقابل او است منعکس گشته است ؎

نیاوردم از خانه چیزے نخست　　　تو دادی همه چیز و من چیز تست

لیکن نزد فقیر ظل شئ عین شئ نیست بلکه شبحے است و مثال آں شئ و حمل یکے بر دیگرے ممتنع است پس نزد فقیر ممکن عین واجب ثابت نه بود چه حقیقت ممکن عدم است و عکسے که از اسماء و صفات در آں منعکس گشته است، شبح و مثال آں اسماء و صفات است نه عین آنها پس همه اوست درست نباشد بلکه همه از اوست چه آنچه ذاتی ممکن است، عدم است که شرارت و نقص و خبث را منشأ است و هرچه از جنس کمالات در ممکن پیدا است از وجود و توابع آں همه مستفاد از آں حضرت است جل سلطانها و پرتو است از کمالات ذاتیه او سبحانه پس ناچار او تعالیٰ نور آسمانها و زمین باشد و ماورائے او سبحانه همه ظلمت بود کیف والعدم فوق جمیع الظلمات تحقیق ایں بحث کما ینبغی در مکتوبے که بنام فرزندے اعظم مرحومی در بیان حقیقت وجود و تحقیق ماهیات ممکنات نوشته است طلب فرمایند پس عالم باسرها نزد شیخ محی الدین عبارت از اسماء و صفات است که در خانه علم تمیز پیدا

کردہ در مرآت ظاہر وجود در خارج نمودے حاصل کردہ است و نزد
فقیر عالم عبارت از عدمات است کہ اسماء و صفات واجبی جل سلطانہا در
خانۂ علم در آنجا منعکس گشتہ اند و در خارج بایجاد حق سبحانہ آن
عدمات با آں عکوس بوجود ظلی موجود شدہ پس در عالم خبث ذاتی پیدا شد
و شرارت جبلی ظاہر گشت و خیر و کمال ہمہ عاید بجناب قدس او شد
جل و علی کریمہ ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك مويد ایں معرفت است والله سبحانہ
الملہم پس ازیں تحقیق معلوم گشت کہ عالم در خارج موجود است بوجود
ظلی چنانچہ حق سبحانہ تعالیٰ در خارج موجود است بوجود اصلی بل بذاتہ
غایت ما فی الباب ایں خارج نیز ظل ہماں خارج است در رنگ وجود
صفات پس عالم را عین حق جل و علی سلطانہ نمی تواں گفت و حمل
یکے بر دیگرے جائز نباشد ظل شخص را عین شخص نمی تواں گفت بوجود
التغائر بینہما فی الخارج لان الاثنین متغائران و اگر کسے ظل شخص را
عین شخص گوید بر سبیل تسامح و تجوز خواہد بود کہ خارج از مبحث است
اگر گویند کہ شیخ محی الدین و تابعان او نیز عالم را ظل حق می دانند تعالیٰ
پس فرق چہ بود گوئیم کہ ایشاں وجود آں ظل را جز در وہم نمی انگارند و
بوئے از وجود خارجی در حق آں تجویز نمی نمایند ، بالجملہ کثرت موہومہ

را ظل وحدت موجوده تاویل می نمایند و در خارج موجود واحد را می
دانند تعالی شانه ما بینهما پس منشا حمل ظل بر اصل و عدم آن حمل اثبات
وجود خارجی گشت مر ظل را و عدم اثبات آن وجود ایشانان و
چون ظل وجود را وجود خارجی اثبات نمی نمایند ناچار بر اصل محمول
می سازند و این فقیر چون ظل را در خارج موجود می داند حمل مبادرت
نمی نماید در نفی وجود اصلی از ظل فقیر و ایشانان شریک اند و در اثبات
وجود ظلی نیز متفق لیکن این فقیر وجود ظلی را در خارج اثبات می نماید و
ایشانان وجود ظلی را در وهم و تخیل می انگارند و در خارج جز احدیت
مجرده را موجود نمی دانند و صفات ثمانیه را که بآرائے اهل سنت و
جماعت رضی الله تعالی عنهم وجود اینها در خارج ثابت شده
است نیز در علم اثبات نمی کنند علماء ظواهر و ایشانان رضی الله
تعالی عنهم دو طرف اقتصاد را اختیار فرموده اند حق متوسط نصیب
این فقیر بوده که بآن موفق گشته اگر ایشانان نیز این خارج را ظل آن خارج
می یافتند از وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند و بر وهم و تخیل اقتصار نمی
فرمودند و انکار از وجود خارجی از صفات واجب الوجود نیز نمی کردند
و اگر علماء نیز آگاه می گشتند هرگز ممکن را وجود اصلی اثبات نمی کردند
و بوجود ظلی اکتفا می نمودند و آنچه فقیر در بعضے مکتوب نوشته است

کہ طلاق وجود بر ممکن بطریق حقیقت است نہ بطریق مجاز منافی ایں تحقیق نیست زیرا کہ ممکن در خارج بوجود ظلی بطریق حقیقت موجود است نہ بر سبیل توہم و تخیل کما زعموا۔

سوال

صاحب فتوحات مکیہ اعیان ثابتہ ثانیہ را برزخ گفتہ است بین الوجود و العدم پس عدم بطور او نیز داخل حقائق ممکنات گشت پس فرق درمیان ایں تحقیق و آں قول چہ بود۔

جواب

برزخ بایں اعتبار گفتہ است کہ صور علمیہ را دو روے است روئی است کہ بوجود دارد بواسطہ ثبوت علم و روئے است کہ بعدم دارد بواسطہ خارجی لان الاعیان ماشمت رائحتہ من الوجود الخارجی عندہا و عدمی کہ دریں تحقیق اندراج یافتہ است حقیقت دیگر دارد و ہمچنیں آنچہ در عبارات بعض اعزہ کہ اطلاق عدم در ممکن رفتہ است مراد ازاں معدوم خارجی است نہ عدمے کہ بالا تحقیق یافتہ واو تعالی ازاں اسماء و صفات کہ عدد علم تفصیل

و تمیز یافتہ اند و در سرا پائے عدمات منعکس گشتہ حقائق ممکنات شدہ اندہ ا، و را است پس بعالم او را سبحانہ ہیچ وجہ مناسبت نباشد ان اللہ لغنی عن العالمین او را سبحانہ بعالم عین و متحد ساختن بلکہ نسبت دادن بدیں فقیر بسیار گران است سہ آں ایشان اند من چنینم + یارب سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین والسلام علیکم وعلی من لدیکم انتھی المکتوب و با نتھاء تمت الخاتمۃ و بتمامھا اختتمت الرسالۃ وکان ھذا اخرھا اردنا ایرادہ فی ھذہ العجالۃ + ونستعیذ اللہ تعالی من کل ضلالۃ + فی کل مقامۃ ومقالۃ + ونسئل اللہ تعالے خیر الدلالۃ + فی کل عمل و حالۃ + وصلی اللہ تعالے علی خیر خلقہ محمد محیط دائرۃ النبوۃ والرسالۃ ومرکز العظمۃ والجلالۃ + وامام انبیآ اولی الحکمۃ والعدالۃ + ومقتدا الرسل ذوی البسالۃ والنبالۃ + ما دامت الشمس محاقۃ بالطماوۃ والقمر محاطًا بالھالۃ + وکان الفراغ من تبییض الرسالۃ وقت السحر لیلۃ الحادی عشر + من شھر الصیام الاغر + سنہ ۱۳۲۵ھ

من حجرة خیر البشر + علیه الصلوٰة والسلام من الله الا ک

التتمیم للتعلیم

لما کان معظم الرسالة فی علوم المعرفة ولا تتم المعرفة الا بالمحبة کما لا تتم المحبة الا بالعمل + الحقنا بالرسالة بعض ما ینبه علیه صونا عن الانخداع

عن ابی التراب النخشبی

لا تخدعن فللحبیب دلائل | ولدیه من تحف الحبیب الوسائل
منها تنعمه بمر بلائه | وسروره فی کل ما هو فاعل
فالمنع منه عطیة مقبولة | والفقر اکرام و بر عاجل
ومن الدلائل ان تری من عزمه | طوع الحبیب و ان الح العاذل
ومن الدلائل ان یری متبسما | والقلب فیه من الحبیب بلابل
ومن الدلائل ان یری متفهما | لکلام من یحظی لدیه السائل
ومن الدلائل ان یری متقشفا | متحفظا من کل ما هو قائل

وقال یحیی بن معاذ الرازی

ومن الدلائل ان تراه مشمرا | فی خرقتین علی شطوط الساحل
ومن الدلائل حزنه ونحیبه | جوف الظلام فما له من عاذل
ومن الدلائل ان تراه مسافرا | نحو الجهاد وکل فعل فاضل

ومن الدلائل زهده فیما یری — من دار ذل والنعیم الزائل

ومن الدلائل ان تراه باکیا — ان قد راه علی قبیح فعائل

ومن الدلائل ان تراه مسلما — کل الامور الی الملیک العادل

ومن الدلائل ان تراه راضیا — بملیکه فی کل حکم نازل

ومن الدلائل ضحکه بین الوری — والقلب محزون کقلب الثاکل

ختم شد